西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫◉主编

阿尔法拉比(Al farabi)◉著

柏拉图的哲学

The Philosophy of Plato

程志敏◉译

華東師範大學出版社

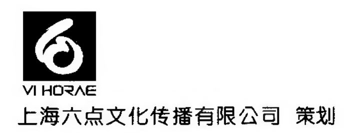
西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◉主编

柏拉图的哲学

The Philosophy of Plato

阿尔法拉比(Al farabi)◉著
程志敏◉译

華東師範大學出版社


VI HORAE
上海六点文化传播有限公司 策划

缘　起

自严复译泰西政法诸书至20世纪40年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

50年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编40年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至80代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

80年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心梳理西学传统流

变、逐步重建西方思想**汉译典籍系统**的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向**古典西学**方向推进。

90年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一**未竟前业**不大相干。晚近十余年来，欧美学界**重新翻译和解释**古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了**解读能力**。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界**诠释西学经典**的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未竟之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在**通史**或**评传**阶段，未能向有**解释深度**的细读方面迈进。设计这套"西方传统：经典与解释"，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

目　录

中译者导言：柏拉图经学史的“残篇”

西人对自己思想传统的清理差不多经历了一个半世纪(这与中国被迫反思自己的传统在时间上刚好重合)，取得了不菲的成就，但同时也付出了惨重的代价，生灵涂炭、文化劫难、虚无主义等等，无一不触目惊心。于是，如何打理思想史，就成了解决各种危机的实验室。病理试验的结果虽大体相同，但治疗方案却迥然有异：有主张温补者(如交往行动理论对绝对自我和绝对精神的补足、“主体间性”对“主体性”的改良)，乃至有补天的冲动(如胡塞尔的现象学)；有主张大泻者(如后现代主义，尤其是解构主义)，[1] 当然不无首功，却不免大有医死人不偿命的鲁莽。此外，还有一种另辟蹊径的治疗方法，即不纠缠于现代性本身，而是和中理气以补其“先天”(即启蒙运动)之不足。如果前面两种方法重在治标的话，第三种以古典思想来

① 而所谓“女性主义”则不过是男人们搞出来的解构主义的附庸甚至“帮凶”，尽管女性的地位亟待提高，只不过这样片面近乎偏执的要求，让女性(乃至“全人类”)的“解放”更加遥远，而她们艰辛的努力就如同其解构主义大本营的现状一样，让人不知是该同情还是干脆自己也跳进去瞎闹一场。

为现代社会强身健体的做法则可称治本，其基本理念即来自于这样的反思：纠缠在现代性之中，可不可能超越出现代性？或者说，把现代性这项所谓“未竟的事业”推到极致，是不是就一定能解决内在于现代性之中的问题？对这些问题作深入的反思，便发现即便已经到了百尺竿头，其实还需（尤需）更进一步。而“进”，则首先在于“退”，列宁不是教导我们进一步，退两步么？这种向根源处的“退”其实是为了“进”，或者本身就是“进”，也就是“发展”，只不过为的是“可持续发展”。[1] 具体说来，就是首先在思想领域里重新信靠古典，而古典学或许就是这个进退两难时代的“第三条道路”，也许就是虚无主义沼泽地中最坚实的地基。

温补主义和猛泻主义之所以未能把古典思想看成是一味最主要的药，除了囿于自身的眼界而外，还在于迄今为止的古典思想（研究）本身大有问题，或者说现有的西方思想史图景本就残缺不全，似乎让人看不出有什么特别高妙的地方可以用来医治现代病。比如就柏拉图的思想来说，学界长期盯住的就是所谓“柏拉图的哲学”——尽管有没有“柏拉图的哲学”都还很成问题（近几十年来的研究似乎已逐渐证伪了这个概念）。自笛卡儿、康德以来，在满脑子“理性”观念的现代学者眼中，柏拉图的思想差不多就只剩下干瘪的“理念论”，柏拉图也同他们一样，成了一个理性十足的形而上学家或职业哲学家。因此，对柏拉图著作的解读也多集中在《蒂迈欧》、《理想国》等“哲学味”更浓的作品上，至于《会饮》、《斐德若》等著作则未尝驻心而观，而柏拉图最重要的政治哲学著作《法义》，居然要等到 20 世纪才更为西方人所重视，对柏拉图这篇“天鹅绝唱”的研究似乎才刚刚开始；[2] 如此初级阶段，如何能有一个整全的柏拉图思想景观？

再从思想史的角度来看，晚期希腊和早期罗马时代的这一段思想史，对学界来说，恐怕还生疏得很，而中世纪思想则更因其“黑暗”而被

① 关于进退的辩证法，参 Leo Strauss, “Progress or Return”, in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, pp. 227—270.

② 可参 Trevor J. Saunders, *Bibliography on Plato's Laws*, 1920—1970. New York: Arno Press, 1976.

人遗忘，这样一来，古典学就只剩下残砖断瓦和一些斑驳陆离的文字了。在柏拉图思想的接受和解释史上，有很多极富价值的思想家也就被尘封在历史的故纸堆里了，成了柏拉图经学史的“残篇”，而柏拉图思想本身也残缺不全了，乃至成了“开放社会的敌人”之类的“怪物”，① 正如柏拉图在《理想国》中借苏格拉底之口所说的：

> 我们所看见的还是像海神格劳卡斯像一样，它的本相并不是可以一望而知那么容易看清楚的：他原来肢体的各部分已被海水多年浸泡冲刷得断离碎散，身上又盖了一层贝壳、海草和石块之类，以致本相尽失，看上去倒更像一个怪物。这就是我们所看到的灵魂被无数的恶糟蹋成的样子。……我们必须把目光转向别处。（611c7—d7，郭斌和、张竹明译文）

柏拉图笔下的苏格拉底虽然是在说“灵魂”问题，但何尝不是在预言自己灵魂的命运！柏拉图思想的确已经被现代观念“糟蹋”得有些不成样子了，当然，柏拉图思想的“存在”样态也是“时间”使然，结果它的本相（ἀρχαίαν φύσιν）也变得面目全非，不易认识（ἴδοιεν）了。

对于这种现状，怎么办呢？柏拉图以苏格拉底的名义向我们指出：“我们必须靠理性的帮助，充分地细看它在纯净状态下是什么样的。然后你将发现它要美得多，正义和不正义以及我们刚才讨论过的一切也将被辨别得更清楚”（611c3—5）。当然，苏格拉底所说的“理性”（λογισμῷ）虽也有计算、衡量和论衡（argument）的意思，但与现代所谓的“理性”可谓大相径庭。但无论如何，只要我们能在“纯净状态下”（ἐναργέστερον，相似于现象学所谓的“无前提”原则，或“面

---

① 20世纪的柏拉图阐释中，除了专业人士（也就是“古希腊文化”的专家）的研究外，还有一些著名哲学家涉足，比如海德格尔、施特劳斯、伽达默尔、阿伦特、沃格林等，至于波普爵士的解读，现在越来越少人提起了。参 Zdravko Planinc, *Plato's Political Philosophy: Prudence in the Republic and the Laws*, London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1991, pp. 1—7.

向实事本身”)看待柏拉图的思想,真的就会“意外发现”(εὑρήσει)它会美得多,一切也都会更清楚。具体说来,就是把目光转向灵魂的爱智那一边:

> 请设想一下,它凭着和神圣、不朽、永恒事物之间的近亲关系,能使自己和它们之间的交往、对它们的理解经历多久的时间。再请设想一下,如果它能完全听从这力量的推动,并从目前沉没的海洋中升起,如果它能除去身上的石块和贝壳——因为它是靠这些被人们认为能带来快乐的尘世俗物过日子的,因此身上裹满了大量野蛮的尘俗之物——它能变成个什么样子。这时人们大概就能看得见灵魂的真相了,无论它的形式是复杂的还是单一的还是别的什么可能样的。(611e1—612a5,郭斌和、张竹明译文)

我们可以设想,“神圣的柏拉图”(阿尔法拉比语)的思想也和神圣、不朽和永恒事物之间有着近亲关系,而且目前的思想状况也的确有“陆沉”之感,而时风之中也不乏“除去石块和贝壳”的冲动——只不过有些玉石俱焚乃至于“去其精华、取其糟粕”之误,但就事论事来说,要看得见柏拉图思想的“真相”(ἀληθῆ φύσιν),的确需要除去它身上大量的野蛮尘俗之物。

总之,“我们必须把目光转向别处”(ἀλλὰ δεῖ ἐκεῖσε βλέπειν),或直译为“然而我们必须瞧瞧那边”。我们接着像格劳孔那样问:“何处”(Ποῖ;)?答案或许就是柏拉图经学史上的那些“残篇”,而要恢复柏拉图思想的“原貌”,首先就需要对这些残篇进行发掘、整理和解读。我们这里选取的“残篇”,就是中世纪阿拉伯哲学家阿尔法拉比的思想。

阿尔法拉比在柏拉图经学史上本来是一个极为重要的人物,但由于种种原因而被忽略了,柏拉图思想的流传、承续和发明的线索,至少有一小段就被湮没在了历史的深处。而正是由于缺少了伊斯兰哲学,尤其是阿尔法拉比哲学这一环节,我们对柏拉图的认识就主要依托此

前长达千余年的柏拉图主义和新柏拉图主义，但这种（或任何一种）主义都不等于柏拉图本人的思想，因此我们可以大略地说，缺少了阿尔法拉比这个环节，我们对柏拉图的认识也是不完整的，甚至是不正确的。如果说整个西方哲学史都不过是柏拉图哲学的注脚的话，那也必定是一个颇成问题的注脚。这就是阿尔法拉比在20世纪大受重视的历史命运之深刻内涵。

一 生 平

阿尔法拉比在自己的著作中，很少提到自己，也没有像后来的阿维森纳那样有意识地留下自己的传记资料，加上整个阿拉伯哲学在阿维罗伊之后逐渐衰微，可靠的记载并不多。因此阿尔法拉比的生平、著述乃至他的整个思想，都是实实在在的“残篇”，尽管已经考订出一些确切的史实，也发掘、整理和出版了不少著作，但对于整全的阿尔法拉比思想形象来说，还远远不够。

阿尔法拉比（全名 Abū Nasr Muhammad ibn Tarkhān ibn Awzalagh al-Fārābī），于公元870年出生土耳其斯坦河外地（Turkish Transoxiana）的法拉伯（Farab）区，并因这个小村落而得名。① 其母为土耳其人，其父为波斯人，很可能是一名下级军官，后举家迁到巴格达。阿尔法拉比在进入阿拉伯文化世界之前，就已经学过不少知识（主要是医学和音乐，尽管阿尔法拉比从未开业行医）。而来到堪称当时两个世界性文化中心之一的巴格达（另一个中心是中国的长安）后，阿尔法拉比才逐渐接触到由埃及的亚历山大里亚、经西亚的大马士革传到巴格达的希腊文化，才开始学习阿拉伯语、叙利亚语，因为在阿拉伯世界

---

① 这里的译名采用马坚在第·博尔《伊斯兰哲学史》（北京：中华书局1958年版；即 T. J. De Boer: *History of Philosophy of Islam*）中的译法。关于阿尔法拉比出生地的分歧，见穆萨·穆萨威《阿拉伯哲学》，张文建、王培文译，北京：商务印书馆1997年，页64。关于阿尔法拉比的生平和贡献，另参沙宗平：《伊斯兰哲学》，北京：中国社会科学出版社，1995年。目前关于阿尔法拉比最早也最可靠的传记，当推 Ibn Abı Usyabi‘ah（卒于1270年）所写的 *Uyun al-Anba*，参 Majid Fakhry, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: his life, works and influence*. Oneworld Publs, 2002, pp. 156—160。

辉煌的"百年翻译运动"(实则历时 208 年)中,[①] 古希腊罗马的不少经典都已译成了叙利亚语,进而译成了阿拉伯语。阿尔法拉比此时虽已不复年少,[②] 但求知欲异常强烈,相传他游历了整个阿拉伯半岛(包括麦加),到过拜占庭,甚至远到埃及和东罗马帝国的文化中心(土耳其的伊斯坦布尔),还有人说他曾到过希腊。这段漫长的求学生涯中,他曾遍访名师,彻夜苦读,为了能够挑灯夜读而不惜委身于异国他乡(大马士革)的守夜人的工作(一说到守夜人那里去"借光")。圣人学无常师,阿尔法拉比亦然,除了在当时最著名的基督教学者、逻辑学家 Abū Bishr Matta 和 Yuhanna Ibn Haylān 外,还有一大批学者,其中主要有当时的翻译家,比如约翰·本·马赛维,马塔·伊本·云努斯(Mattā Ibn Yūnus)以及伊本·赛拉吉(Ibn al-Sarrāj)等,都曾指点过阿尔法拉比。当然,阿尔法拉比受惠最大也最多的老师,无疑是柏拉图和亚里士多德。

阿尔法拉比生性淡泊、沉静,终身未婚,也很少直接从事过政治活动。即便临终前几年(一说公元 941 年)受到了当时著名的文化庇护人、叙利亚北部哈马丹国王道莱(Sayf al-Dawlah)的荫庇,但他每天坚持只从恩主那里领取"基本生活费",刚刚够一个苦行者维持生命所需。他衣着俭朴,长期穿一套苏菲派的外袍,以至于被后世的研究者误以为他是苏菲派神秘主义的信徒,而这显然与他"第二导师"称号(第一导师亚里士多德本为古典理性主义者)不符,而更多人说他是什叶派(Shi'ite)。此外,关于他的生平也就没什么好说的了,总之他过着一种"哲人的生活":阿尔法拉比在大马士革居住期间,在城郊的花

---

① 而伊斯兰文化的繁荣与中国唐宋文化的繁荣,都以"百年翻译运动"为基础,中国除了佛经的翻译而外,古文运动在某种程度上也是一种翻译运动。借此来看中国自严复以来时断时续的翻译运动(大规模翻译西典,差不多只有两次,一是 40—50 年代,二是 80 年代至今),可能更清楚我们现在的翻译在文化的创造性转化中的思想史位置。

② 有说他离家前往伊拉克时,已年届五十,并认为"他在这么大的年纪还当学生并不足为奇,这是当时的学者们的一个习惯,他们都是坚持从小学到老的"(穆萨威《阿拉伯哲学》,同前,页 65)。而在当时学习逻辑学、医学、炼金术、音乐、占星术(或天文学),对于大多数学者来说,都是很正常的,几乎就是伊斯兰的(也是中世纪的)自由技艺(*liberal arts*),用博尔的话就是"相当于中世纪时代基督教的三学科和四学科(*Trivium and quadrivium*)"(《伊斯兰哲学史》,同前,页 98)。

果园和清溪畔过着宁静而幸福的沉思生活，他盘坐在青山绿水之中，静心地阅读和写作。公元950年，他在陪道莱从叙利亚的阿勒颇(Aleppo)到大马士革的路上病殁(有说是在这条路上，为强盗所杀，道莱逮捕了盗匪，把他们钉死在阿尔法拉比的墓旁)，后被葬于大马士革的清真寺墓地，道莱亲披苏菲派道袍为他送葬，极尽哀荣。

在那个久已湮没的年代，一切都不乏神秘的色彩。在阿尔法拉比的传奇中，就透露出他的博学和才华来。据说阿尔法拉比傲然进入道莱的王宫中，旁若无人地坐在沙发上，道莱对这位不速之客大为恼怒，叫卫兵赶他出去。阿尔法拉比不急不徐地教训道莱说，圣君应待客以礼。道莱改容相谢，并执礼问难，阿尔法拉比莫不透辨明析，所有王宫侍臣均大为折服。道莱设宴款待，席间奏乐助兴时，阿尔法拉比逐一指出了宫廷乐师的毛病，道莱大为惊讶，不相信一个如此饱学之士居然懂得如此多的乐器。阿尔法拉比一言不发，从口袋拿出几根东西，组成了一件谁都没有见过的乐器，然后演奏起来，在场的人莫不随音乐而哈哈大笑。接着阿尔法拉比又把那件乐器拆下来，重新组装后又开始演奏，整个王宫霎时便沉浸在悲伤之中，不少人随旋律而啜泣。当阿尔法拉比再次改装他的乐器并演奏起来时，整个王宫的人便慢慢沉沉睡去。阿尔法拉比则悄然出宫，四处游历，去炼他的“哲人石”(philosopher-stone)了，最后不知所终。①

阿尔法拉比的才华还不仅仅在于音乐方面——尽管他甚至写了一部《音乐大全》的书(流传至今)，他的才华还体现在他的语言天赋上。他曾对道莱说自己懂得70余种语言，即便这实在让人难以置信，但也表明他的确博学多闻，在一个欣欣向荣的“改革开放”时代，一个伟大的学者懂十数门外语的情况，倒不少见，更何况在西亚那个国家林立的区域，有很多语言其实算不上“外语”。阿尔法拉比对自己的母

---

① 比如可参 Charles Mackay, *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*. Boston, 1932, pp. 103—104；Ian Richard Netton. *Al-Farabi and His School*. London: Routledge, 1992, p. 6；Majid Fakhry. *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: his life, works and influence*. Oneworld Publs, 2002, p. 7；以及穆萨威《阿拉伯哲学》，同前，页67。

语，波斯语和突厥语，十分精熟，不在话下，对阿拉伯语、叙利亚语这些第二故乡的第二"母语"也颇为在行，也是理所当然。而最让人感兴趣的，是他究竟懂不懂古希腊语？要是"懂70余种语言"之说稍微有点历史基础的话，那么古希腊语就应该包括在内，更何况他据说还在希腊呆过八九个月。当然，大多数学者认为既然没有足够的证据表明他懂古希腊文，那还是不说的好。唯有穆萨威等极少数人认为阿尔法拉比掌握了"他能够以学者和专家用语在他的一些著作中进行辩论的希腊语"。[1] 而纳贾尔(Fauzi Najjar)在他的博士论文(指导老师就是列奥·施特劳斯)中，列举了勒南(Ernest Renan)和沃尔泽(Richard Walzer)等人认为阿尔法拉比不懂希腊文的说法后，力证其反。在纳贾尔看来，阿尔法拉比对古希腊哲学和逻辑学非常熟悉，甚至可以指出某些著作的希腊文名称，"阿尔法拉比会仅仅依赖于阿拉伯语的翻译吗？……我倾向于认为阿尔法拉比肯定搞到了希腊文原著；他的希腊语知识也许不完善，因此也还要依赖于叙利亚语和阿拉伯的译文和摘要"。[2] 约半个世纪后，以色列特拉维夫大学的阿龙教授(Ilai Alon)编辑出版了标志阿尔法拉比思想历史重要性的《阿尔法拉比哲学辞典》(阿—英对照本)，编者统计了这些词条，发现阿尔法拉比有不少地方直接引用希腊文(阿语拼法)，而不同程度涉及到希腊作者的词条占总数2100中的454，超过21%，由此作者亦推断阿尔法拉比略通希腊文。[3]

最后我们还要问：阿尔法拉比为什么要离开巴格达这个文化首

---

① 穆萨威《阿拉伯哲学》，同前，页67。而最合理的解释或许是，阿尔法拉比不是能操70余种"语言"，而是能说70余种"方言"，他的游学经历也颇能支持这种"修正"性的解释。当然，即便是70余种方言，也不得了。

② 见 Fauzi M. Najjar. *The Political Philosophy of Al-Farabi as a Rationalistic Interpretation of Islam*. Chicago, 1954, pp. 4—5, 未刊博士论文。纳贾尔还有一个理由，即阿尔法拉比的高足、继阿尔法拉比而成为巴格达学界泰斗的阿迪(*Hahya b. 'Adi*)，就懂希腊文，并把柏拉图的《法义》(*Laws*)译成了阿拉伯文。这条理由不够充分，但可资参考。关于阿迪的生平和贡献，可参 Ian Richard Netton. *Al-Farabi and his school*. London: Routledge, 1992。

③ 参 Ilai Alon 为其编译的《阿尔法拉比哲学辞典》所撰写的附录(*Al-Farabi's Philosophical Lexicon*. David Brown Book Co., 2003)，页788—905，尤其页861。

都，反而来到叙利亚，北上阿勒颇、南到大马士革？这对阿尔法拉比的"身位"十分要紧。要知道，叙利亚虽然是希腊文化由埃及的亚历山大里亚到巴格达的中转站，但此时显然已远远不如巴格达更利于阿尔法拉比"发展"，更何况阿尔法拉比在巴格达已获得了最贴近己意的那些精神财富。个中原因，至今仍然不清楚。博尔认为是"政治的骚动"，迫使阿尔法拉比离开巴格达到其他地方避难，① 此说太过含糊。而科宾(Henry Corbin)说道莱建立的王朝主要是什叶派人的国度，因此身属什叶派的阿尔法拉比离开巴格达到那里寻求保护(或政治避难)，②此说也不妥，因为阿尔法拉比似乎没有明显的教派归属倾向。

而邓乐普(D. M. Dunlop)在翻译阿尔法拉比的《政治家箴言录》所写的"导论"中，联系到阿尔法拉比的其他著作，考订出《政治家箴言录》第88条乃是有感而发。③ 阿尔法拉比在这一条箴言的末尾处写道："因此高尚的人还留在堕落的国家(polities)里，那就是错误的，他必须移居到理想的城邦，如果他那个时代有这样一种城邦的话。如果没有，那么这个高尚的人在当今世界就是陌路人了，日子就会不幸，对他来说，死去反而比活着更可取"。阿尔法拉比也许是觉得阿拔斯哈里发治下的巴格达已经堕落了，因此离开巴格达正表示"志士不居危邦"，而要到"高尚城邦"(有似中国的"三代"之治)去，似乎比孔子"道不行，乘桴浮于海"(《论语·公冶长》)的玩笑话更认真，而接近于他所说的"如有用我者，吾其为东周乎"(《论语·阳货》)。阿尔法拉比亲眼目睹了阿拔斯哈里发王朝的崩溃，看到了"礼崩乐坏"时代来临，"因此毫不意外的是，阿尔法拉比意识到了时代所提出政治学和哲学问题的重要性"。④ 当然，阿尔法拉比离开阿拔斯王朝治下的文化中心哈里发，并不完全出于目击心伤、黯然去国，而他对政治学的关注也不仅仅

---

① 博尔：《伊斯兰哲学史》，同前，页98。

② Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, tr. Liadain Sherrard. London: Kegan Paul International Ltd., 1993, p. 158.

③ Fus lüal-madani, *Aphorisms of the Statesman*. translated by D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press, 1961, "Introduction", pp. 15—16.

④ Jean Jolivet, "From the Beginnings to Avicena", in John Marenbon (ed.). *Medieval Philosophy*. London: Routledge, 1998, p. 37.

是时势使然，而是伊斯兰宗教本身的特点和柏拉图式政治哲学的产物。

阿尔法拉比以哲人的纯粹精神和理想追求，按“高尚城邦”来看待国朝而侮慢“今上”，这当然是可能发生的事情，但这种“书呆子气”似乎并不是阿尔法拉比去国的根本原因。阿尔法拉比并没有什么政治抱负，也没有宗教上的使命感，因此邓乐普说阿尔法拉比把自己这次出走视为个人的“希吉拉”(Hijrah)，好像穆罕默德从麦加出走到麦地那以避害一样，是为了信仰而出走，则多少有些过度诠释。[①] 相比较而言，纳贾尔的看法则更为适中：“这个时期的阿拔斯哈里发都被认为是正统派，而那些背离正统的思想家在巴格达无立足之地，也就不足为奇了。那是宗教上动荡不安的日子，反动思想的影响不断上升”。[②]简单地说，阿尔法拉比是“思想家”，对异教的希腊思想颇为心仪，自然也就不能见容于一神教社会，这是典型的“哲人与城邦的冲突”之个案，而阿尔法拉比之所以对柏拉图特别倾慕和神契，由此亦可见一般。从阿尔法拉比离开巴格达，我们还可见到当时的思想背景：“宗教上的动荡不安”，希腊文化的冲击，大有“数千年未有之大变局”之势，甚有“数典忘祖”者。在当时的社会思潮中，神学辨难(kalām，音译“凯拉姆”，亦译“辩证神学”)或教义纷争可谓一枝独秀，但阿尔法拉比却对之不理不睬，一心向往伟大的古希腊哲学。正如阿龙教授所见：“从阿尔法拉比对其他思想家引用的性质来看，他必定认为自己与他们都毫不相干。如果要与任何学派或传统相干的话，他大概会把自己算到希腊人那一伙”。[③] 而这种特立独行的性格、这种倾心“古典”的情怀，当然与“潮流”格格不入。因此阿尔法拉比即便从未卷入宗教上的争执，但他总是难免要被人拖进这种纠纷之中，后来著名的批评家安萨里(al-Ghazālī)就谴责他既创新又不信，[④] 正是置苏格拉底于死地的这

---

① 同上，页15。

② Fauzi Najjar, *The Political Philosophy of Al-Farabi as a Rationalistic Interpretation of Islam*, p. 6.

③ 阿龙：《阿尔法拉比哲学辞典》，同前，页789。

④ *Tahāfut*，页376；转引自阿龙《阿尔法拉比哲学辞典》，同前，页871。

两条完全相同的罪名，在伊斯兰世界有多严重，就可想而知了，阿尔法拉比之所以离开巴格达，实在情理之中（见本文“结论”）。

总之，不管阿尔法拉比的传记或思想肖像中，有多少猜测甚至附会的成分，但阿尔法拉比的一生，无疑在这样一种思想激荡、引进学理、初创精魂和文化交融的风口浪尖上渡过的。

二 著 述

阿尔法拉比一生淡泊名利、深思明辨、勤奋用功，因此著作等身，几乎在当时每一个知识领域里都有撰述。他的用功之勤，据阿尔法拉比最初的传记作者罕里康（Ibn Khallikān）说，他看到过亚里士多德的《灵魂论》一书，上面留有阿尔法拉比的亲笔：“此书我已阅读百遍”，而对亚里士多德的《物理学》，他虽自称读过 40 遍，但觉得还有必要继续拜读。[①] 阿尔法拉比对哲学史也十分熟稔，尤其对柏拉图、亚里士多德、伽仑（Galen，公元）、希波克拉底（Hippocrates）、普罗提诺（Plotinus）、欧几里德等人的哲学，可谓如数家珍，阿尔法拉比也因其天才和勤奋而成为百科全书式的思想家，其著作涉及音乐、逻辑学、政治学、心理学、哲学（形而上学）、科学学、语言学、数学、物理学（天文学、星占学）、神学、伦理学、法学、诗学等，但大多数著作都已散失，现仅存少量。[②] 阿尔法拉比著作据说共有 270 多部，但目前编辑出版的不到十分之一，其余作品大多仅有存目，其中一个主要原因即在于阿拉伯哲学自身的衰微以及长期被“忘恩负义”的西方人忽视，还有一个原因是阿尔法拉比喜欢把自己的作品写在一张张叶子上，不利于收集和保存。但阿尔法拉比的“哲学”著作大多得以传世，尤其是他对柏拉图的研究，材料相对比较丰富。

从 19 世纪以降的发掘整理工作来看，肯定还有大量的手稿散落

---

① 穆萨威：《阿拉伯哲学》，同前，页 66。

② 参 *Ilai Alon* 为其编译的《阿尔法拉比哲学辞典》所撰写的附录（*Al-Farabi's Philosophical Lexicon*. David Brown Book Co., 2003, pp. 788—905）。该附录罗列了所有归到阿尔法拉比名下的著作，加上编者的短评或提要，长达 40 页之多。

在北非、中东、土耳其以及英美等地的图书馆中，施滕施奈德(Moritz Steinschneider)、迪特雷西(Friedrich Dieterici)、马迪(Muhsin Mahdi，1926—，伊拉克裔，哈佛大学荣休教授)和纳贾尔等人，就是在这些地方发现了阿尔法拉比的手稿，并在整理、出版和研究阿尔法拉比等人的著作中，建立起了赫赫有名的“东方学”，比晚近热闹起来的以“东方主义”为归依的东方学来说，早了一个多世纪。阿尔法拉比的哲学著作已整理出版并译成西文者(主要是英译)，大略如下。①

《各科举隅》(Enumeration of the Sciences)，是阿尔法拉比“逻辑学”著作，实际上是为当时的主要科学进行提要的说明，后来成为中世纪科学分类的依据或范本，在阿尔法拉比的所有著作中，影响最广。该书主要目的是指导学生学习科学时，从哪里开始、研究什么、哪些有价值等等。阿尔法拉比在《各科举隅》的前言里说道，他的意图是要给那些有名的学科写举要，让人们熟悉每一学科的基本主题，其分科，以及每一分科的基本主题。这将以五章来完成：(1)语言的学科，(2)逻辑，(3)数学，(4)物理学和形而上学，(5)政治学、法学和辩证神学。他在前言的总结中，撮举了本书要旨的用处：它能让那些希望学到一门具体学科的学生知道从哪里下手、在学习中能得到什么，如此等等，还能让他们随时意识到自己在干什么，而不是稀里糊涂就陷进去了。它能让人在各种学科间作比较，并晓得它们中哪科最优秀，哪科更有用，哪科更精确，如此等等。它还能让人揭穿那些装作懂得某一门具体学科的人其实很无知。通过追问该学科的分支和基本主题，就能够戳破他的假话。它还能让那些懂得某一具体学科的人，搞清楚自己是全部懂得，还是只懂其中的某些部分，以及懂到何种程度。最后，它对那种受过教育的、试图只了解每一学科的基本主题的人，和那种想方设法像一个有学问的人并自视为其中一员的人来说，也是很有用的。该书的第五章尽管简明扼要，也包含了伊斯兰哲学中对政治学的基本主题

---

① 详见 Muhsin Mahdi：《阿尔法拉比与伊斯兰政治哲学的建立》(*Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*)，Chicago：University of Chicago Press，2001，“References”，pp. 241—244。

和分支最早的和最重要且最广泛的阐述。[①] 而第五章“论政治学、法学与辩证神学”也通常被视为阿尔法拉比政治哲学的主要材料。纳贾尔和布特沃斯(Charles Butterworth)的英译本都是节译，[②] 只译了这一章。

《箴言选》(Selected Aphorisms)，是阿尔法拉比对包括天地神人在内的“大政治”而撰写的箴言体著作，邓乐普的译本即根据其内容而把书名译为《政治家的箴言》(Fusül al-madani: Aphorisms of the Statesman，见前)，而布特沃斯则认为只能译成《箴言选》。阿尔法拉比的这部“资治通鉴”最早由邓乐普译出，但他所据的抄本不够完善。后来马迪又在土耳其的Diyarbekir中心图书馆发现了一个更老的、也更可靠的抄本(1970号)，接着又在伊斯坦布尔的Millet图书馆的Feyzullah发现另一个土耳其文的抄本(1279号)。纳贾尔又在德黑兰大学的图书馆和神学系发现了另外两个抄本，而布特沃斯的英译本就是以纳贾尔综合上述抄本所编校的阿拉伯文本为底本。布特沃斯为这部著作撰写“译者导言”时，把“箴言”的题解同尼采对箴言的理解联系了起来。布特沃斯注意到，阿尔法拉比这部“资政金言”的第一个词是“灵魂”，而最后一个词则是“德性”，再从它的内在结构与内容来看，这部书的目的就是要承袭亚里士多德的《尼各马可伦理学》、尤其是柏拉图的《理想国》，旨在建立一个高尚的城邦。[③] 这也是阿尔法拉比整个政治哲学的要津。

《宗教书》(Book of Religion)表达了阿尔法拉比新的宗教观，或者说他试图在这部著作中探讨宗教与哲学的张力。马迪在其研究中，独到地认为阿尔法拉比的《各科举寓》与《宗教书》是相互补充的两部著

---

① 这一段是纳贾尔为其所译《各科举寓》所写的前言，见 *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, edited by Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, New York: Free Press, 1963, p. 23。

② 纳贾尔的译本刊于《中世纪政治哲学文选》。布特沃斯的译本收于《阿尔法拉比政治著作——箴言选及其他著作》(Alfarabi, *the Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, tr. Charles Butterworth, Ithaca: Cornell University Press, 2001)。

③ Alfarabi, *the Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, 同上，pp. 3—10。

作(《宗教书》和《问学录》就是马迪在图书馆发现的)。阿尔法拉比在《宗教书》中认为哲学高于宗教,与他一贯的看法(比如《获得幸福》§55中的名言"宗教是对哲学的摹仿")相一致,这种宗教观当然与善男信女的宗教观大不相同。①

以上三部著作,连同收入本文选的《两圣相契论——神圣者柏拉图与亚里士多德意见的一致性》(The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle),被布特沃斯编译为《阿尔法拉比政治著作——箴言选及其他著作》(Alfarabi, the Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts)。

阿尔法拉比的"哲学"或"哲学史"方面的著作,仅存两篇:《论理智书简》(Epistle on the Intellect),载于《中世纪哲学:基督教、伊斯兰教和犹太教传统》(Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Tradition, New York, 1967)。《论哲学的兴起(或重现)》(On the Rise [or Reappearance] of Philosophy),载于《伊斯兰的古典传统》(The Classical Heritage of Islam, Berkeley, 1975)。

而阿尔法拉比最重要的哲学著作,准确地说最重要的政治哲学著作,当数《获得幸福》(Attainment of Happiness,其节译本曾收入《中世纪政治哲学文选》)、《柏拉图的哲学》(Philosophy of Plato)和《亚里士多德的哲学》(Philosophy of Aristotle)。这"三部曲"收录于《柏拉图与亚里士多德哲学》(Philosophy of Plato and Aristotle, tr. Muhsin Mahdi, Free Press of Glencoe, 1962)。阿尔法拉比的思想几乎集中地反映在这"三部曲"中,几乎所有有关阿拉伯哲学的著作都会涉及到阿尔法拉比的这个"三部曲",而研究阿尔法拉比的专书,则更是以它为主要对象,此不赘述。而阿尔法拉比的政治哲学著作,《政治制度》(The Political Regime)和《柏拉图〈法义〉概要》(Summary of Plato's Laws),均是节译,收入《中世纪政治哲学文选》。全译本即将由

① 参马迪:《阿尔法拉比与伊斯兰政治哲学的建立》(*Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*),同前,第10—11章。阿尔法拉比对宗教的理解与《古兰经》不一致,也与大众的理解有所不同,另参凯伦·阿姆斯特朗:《神的历史》,蔡昌雄译,海口:海南出版社,2001年,页206页。

布特沃斯教授编辑出版，书名为：《阿尔法拉比的政治著作——"政治制度"及其他著作》(Alfarabi, the Political Writings: "Political Regime" and Other Texts, University of Chicago Press)，该书还刊载了阿尔法拉比对亚里士多德《形而上学》的评论，《问学录》(Book of Letter)。

阿尔法拉比关于亚里士多德的著作在数量上可能最多，但传下来却不多，除了上述"三部曲"中的《亚里士多德的哲学》以外，主要有《亚里士多德〈前分析篇〉短评》(Alfarabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics, University of Pittsburgh Press, 1963)、《亚里士多德〈解释篇〉短论》(Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's *De interpretatione*, tr. F. W. Zimmermann, London: Oxford University Press, 1991)。

在阿尔法拉比的"政治学"著作，除了上面所说的为迈蒙尼德所激赏的《政治制度》外，主要有《高尚城邦公民意见诸法则》(Principles of the Opinions of the Citizens of the Virtuous City，以 Alfarabi on the Perfect State 为名出版，Oxford, 1985，沃尔泽译注)。《政治制度》还有另外两个名称：《存在物诸法则》和《六法集》(Six Principles)，它给人的印象就是，它是一篇论文，讨论自然世界诸法则，以及它们各自的品级：(1)第一因，(2)第二因，(3)"能动的智慧"，(4)灵魂，(5)形式，(6)质料。该书的整个第一部分，包含对这六种法则的解释，以及这六种法则如何构成它的主体和次要方面。只有当我们接着读第二部分(有关人和政治的部分准备编入中文版著作集)时，才会察觉到这种解释是对政治生活和政治制度的分类，所作的导言、准备和解释。《高尚城邦》用相似的话讨论了同一个主题。然而，正如书名所示，《政治制度》更多地与制度或政体相关，而《高尚城邦》更多地与这些制度下的公民的意见相关。①

《高尚城邦公民意见诸法则》是阿尔法拉比的"理想国"，是他追随柏拉图思想的重要见证。这是"哲人中的哲人"所写的一部最成熟的

---

① 参《中世纪哲学文选》，同前，页31。

"哲学大全"(*Summa Philosophiae*),[①]在阿尔法拉比的所有哲学著作中,篇幅最大,沃尔泽译的阿一英对照本中,正文即有300页(其中英译文也有正常版式的一百多页),加上沃尔泽为之撰写的导言、注释、评论、索引,全书长达571页。据沃尔泽考证,这部巨著是阿尔法拉比生前撰写和出版的最后一部著作,是阿尔法拉比思想的集大成之作。阿尔法拉比由此而成功地把古希腊思想,尤其是柏拉图的政治哲学,引入到了伊斯兰世界。尽管这部书中的"高尚城邦"另译作"完美城邦"(Perfect City)或"理想城邦"(Ideal City)时,容易让人把它视为一部"乌托邦"之作——人们长期以来就如此看待柏拉图的《理想国》,但沃尔泽却分明看到:"阿尔法拉比从来没有在什么地方暗示过,他是在撰写一部关于天上世界和想象世界的书:他关注真实的生活,就像柏拉图本人在自己的时代所传达出的信息一样"。[②]这既是理解阿尔法拉比的出发点,也是理解柏拉图思想的基准。

在阿尔法拉比宏富的著作中,还有一些著作尚未译成现代西语,更有一些著作还只是手抄本形式。就我们所关心的那部分来说,也就是有关柏拉图和亚里士多德的思想来说,阿尔法拉比几乎遍读柏拉图和亚里士多德的著作,差不多逐一为这两人的经典撰写过提要,《柏拉图的哲学》和《亚里士多德的哲学》就是总其成者。而本书收入的四篇著作,则是研究其"柏拉图经学"思想的主要材料。

三 地 位

阿尔法拉比生活在伊斯兰文化的上升时期,其中宗教、法律、语言学等学科几乎已达鼎盛,但哲学则刚刚起步。虽然肯迪(al-Kindi)是第一个阿拉伯哲学家(也是唯一的阿拉伯本土哲学家),但阿尔法拉比却是第一个真正意义上的"系统"哲学家。此前的肯迪和拉齐(al-Razi)虽然都是靠吸收古希腊的哲学而发展出自己的哲学思想,但无

① 参见沃尔泽为其所译的《高尚城邦公民意见诸法则》所撰写的长篇导言,页1—4。
② 同上,页8。

论在广度和深度上，他们与古希腊哲学的亲缘关系，都远远不如阿尔法拉比。阿尔法拉比的历史地位可以概括为四个字：“继往开来”。“继往”就是“为往圣继绝学”，“开来”就是对后世哲人产生了或直接或间接的影响，而尤其为走出现代性的危机提供了丰富的思想资源。我们在“地位”这一节中主要讨论他的“继往”，下一节谈他的影响时，再分而讨论其“开来”。

从总的角度来看阿尔法拉比的“继往”，或者把阿尔法拉比的历史境遇放大来看，整个伊斯兰哲学主要是翻译、引进、吸收、消化（或创造性转化）古希腊哲学而建立起来的，因此它对古希腊哲学至少有两方面的贡献：保存和发展。如果西方世界没有经过伊斯兰世界的这一段“出口转内销”，很难想象会有辉煌的“文艺复兴”——源头活水一断，“复兴”又从何谈起？所以沃尔泽中肯地评价到：“就算阿拉伯哲学家除了保存希腊哲学，使之不至为中世纪完全忽略而外，什么都谈不上，那他们仅仅凭这一点也值得二十世纪的学者好好关注，更何况他们还远不止此呢”。[①] 的确远不止此，古希腊哲学在一个新的地区、一个新的时代和一种新的文化里，经历了一个接受和发展的历史，从而演出了另一个版本的“两希”冲突，即希腊哲学与希伯莱神学的冲突——伊斯兰教是三大希伯莱宗教中的一宗，但在人们心目中，“两希问题”（仅仅）是希腊和基督教的问题，尽管这个版本的“两希问题”在中世纪（包括此前的拉丁教父时期）中是最为显著。

简单地说，希腊文化对伊斯兰文化来说，无疑是一种异教的文化，因而希腊哲学与伊斯兰神学的冲突也就在所难免。阿拉伯人面临着多神论的希腊文化和一神教的伊斯兰文化的紧张，面临着启示与律法、理性与信仰等典型的“两希问题”，阿尔法拉比则是最先企图借助柏拉图、亚里士多德和穆罕默德的教诲，而以一己之力“解决”这个问题。正如施特劳斯的高足马迪所言：“阿尔法拉比是第一位试图去面对、去联系、并尽最大可能协调古典政治哲学和伊斯兰的哲学

① Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford: Cassirer, 1962, p. 2.

家。……阿尔法拉比与西塞罗不同,他得面对和解决要把古典政治哲学引入一个彻底有别的文化环境中去的问题;与奥古斯丁不同,他在社会组织的今世生活中没有相对自由的氛围,古典政治哲学在这种社会组织中本可以毫无疑义地得以运用,但也得面对和解决整个人生中政治哲学和宗教相冲突的问题”。[①] 在阿尔法拉比身上,正好体现了这种“两希冲突”的尖锐性和紧迫性,这也是施特劳斯为什么独具慧眼看中了阿尔法拉比这个几乎被西方世界彻底忘却的真“大师”,[②] 而不是继续迷恋康德、黑格尔等现代性危机的责任者——尽管他们无疑也都是“大师”,所不同的是,阿尔法拉比是柏拉图式传统(或柏拉图经学)的大师,古典的大师。所以马迪说:“阿尔法拉比在政治哲学史的重要地位,在于他重新恢复(recovery)了古典传统,并在启示宗教所提供的新语境中把它变得更可理解”。[③] 因此之故,“他在伊斯兰教哲学中的地位就相当于苏格拉底或柏拉图在希腊哲学中的地位”。[④] 仅此一点,阿尔法拉比就值得同样面临“新语境”中的我们认真研究,更不消说古典思想的滋养本是永恒的大业。

阿尔法拉比之所以被尊称为“第二导师”(Magister secundus),就在于他“为往圣继绝学”,为伊斯兰文化开基业。大多数学者都认为阿尔法拉比得到这个称号,是因为他像亚里士多德那样,以逻辑学为工具,给知识建立起了一个系统,成为继亚里士多德之后的第二位精神导师。[⑤] 这当然不无道理,阿尔法拉比本人在《柏拉图〈法义〉概要》的结尾处,即署上了“第二导师”之名。这说明阿尔法拉比和亚里士多德思想的深刻关联:在阿尔法拉比所写的著作中,与亚里士多德相关的

---

① 马迪:《阿尔法拉比与伊斯兰政治哲学的建立》,同前,页 125。

② 除本文集所收的施特劳斯的两篇文章,另参 Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, 1952, pp. 7—20.

③ 马迪:《阿尔法拉比与伊斯兰政治哲学的建立》,同前,页 125。

④ 马迪:〈阿尔法拉比〉,载于施特劳斯、克罗波西编:《政治哲学史》,李天然等译,石家庄:河北人民出版社,1993 年,第 222 页。另参 Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 12.

⑤ 详见穆萨威:《阿拉伯哲学》,同前,页 63—64。

可谓最多，而阿龙教授的“词频统计”也证实了这一点。[①] 但学界普遍认为，阿尔法拉比真正心仪的却是柏拉图，或者说受柏拉图影响最大（详下）。从阿尔法拉比调解两位希腊哲学家的著作《两圣相契论——神圣者柏拉图与亚里士多德意见的一致性》，我们可以看出，柏拉图和亚里士多德在阿尔法拉比心中的分量是大不相同的。[②] 我认为，这就是阿尔法拉比“第二导师”这一称号的潜台词：神圣的柏拉图有如天上的神仙，而亚里士多德不过是人间的“教师”（或导师），阿尔法拉比如此自称，摆明了就是在柏拉图面前真诚的谦卑和由衷的景仰。至于亚里士多德的思想，从最极端的角度来看，正是柏拉图所要面对的并以此为出发点的那种“意见”。[③]

于是我们就会疑惑，阿尔法拉比虽称“第二导师”，却对柏拉图更为贴近，这是何故？有的学者从阿尔法拉比的著作与柏拉图理想之间的关系，来解释阿尔法拉比在柏拉图经学史上如此重要地位的原因，认为柏拉图梦寐以求的“哲人一国君一政治家一立法者”四位一体的政治理想（简称为“哲人王”），在阿尔法拉比那里则变成了“伊玛目一哲学家一立法者”，并认为“‘哲学家’、‘最高统治者’、‘君主’、‘立法者’和‘伊玛目’的概念是一个概念。不管你们选用其中哪一个词，如果你进一步在操我们语言中的大多数人那里看看它们每一个词表示什么，你就会发现最终这些人全部都会同意说那些词表示的是同样一个意思”（《获得幸福》58 节）。而这个“伊玛目一哲学家一立法者一君主”就是伊斯兰教的先知穆罕默德，换句话说，穆圣就是柏拉图笔下的“哲人王”（另一个哲人王据说是南亚的乔达摩·悉达多，即释迦牟尼），因此阿尔法拉比就铁了心跟随柏拉图。此说不无道理，但似乎把时代的巧合当真了，或者是把一些次要的证据夸大为主要的原因。

---

① 《阿尔法拉比哲学辞典》，同前，页 861。

② 参布特沃斯教授为其翻译的《两圣相契论》所写的导言，《阿尔法拉比政治著作——箴言选及其他著作》，同前，页 117－124。马迪亦认为阿尔法拉比的整个思想框架乃是柏拉图式的，而非亚里士多德的（《阿尔法拉比与伊斯兰政治哲学的建立》，同前，页 9）。

③ 马迪：《阿尔法拉比与伊斯兰政治哲学的建立》，同前，页 201。

在我看来，时代的原因所在固然，但阿尔法拉比之所以服膺柏拉图，更为深刻的原因却在于阿尔法拉比充分认识到了柏拉图思想的伟大，他摆脱了新柏拉图主义和亚里士多德主义（这两家已夹缠不清了），不仅认识到了柏拉图的“本相”（ἀρχαίαν φύσιν，611d2），而且认识到柏拉图的“真相”（ἀληθῆ φύσιν，612a3—4），或者是认识到了柏拉图的真理由来。我不敢说亚里士多德眼中的柏拉图就不是“真”的，但这并不能保证他就是最懂得柏拉图思想的人，或者只有精神气质差相仿佛的人或许更能接近柏拉图，所谓“深得我心”者，不是解释学理论或哲学史的逻辑所能解释。阿尔法拉比这种“思想的还原”（这也是我们这项研究工作所遵循的“现象学方法”），当然是“面对柏拉图本身”，但“面对”之后的功夫、境界和结果又会如何，那可就不好说了。但无论如何，阿尔法拉比就凭这一点，亦堪称柏拉图经学史的重镇。反过来说，只有从阿尔法拉比的柏拉图化政治学（Platonizing politics）出发，我们才有望真正懂得中世纪的伊斯兰哲学和犹太哲学。①

柏拉图和亚里士多德的关系问题，原本就是柏拉图经学史的大问题，如果不首先区分柏拉图本人的思想和亚里士多德眼中的柏拉图思想，那么柏拉图本人的思想就被遮蔽在亚里士多德首创的哲学“专业”之中了。阿尔法拉比首先看到了这一点，并且在这个大是大非的问题上，明确表态要站在柏拉图一边，还以自己的大量著述说明了自己的“柏拉图式政治哲学”（Platonic Political Philosophy）的立场，极力反对任何形式的歪曲，更反对各种形式的“主义”式概括，其中就包括“新柏拉图主义”，尽管阿尔法拉比受到了新柏拉图主义的影响，但最终并没有追随新柏拉图主义的路数。阿尔法拉比这位“智慧的化身”（personification of wisdom），② 同时又是柏拉图哲学在伊斯兰世界的代言人。当然，阿尔法拉比还承袭了柏拉图以降的许多思想家的学统

---

① Leo Strauss, “Some Remark on the Political of Maimonides and Farabi”, tr. Robert Bartlett, in *Interpretation* (1990 Fall) 18. 1, p. 6。

② Fauzi Najjar, *The Political Philosophy of Al Farabi as a Rationalistic Interpretation of Islam*, p. 14.

和道统，其中包括廊下派（Stoa）、波菲利（Porphyry）、肯迪等人，就阿尔法拉比当时的成就来说，的确让人有"综罗百代、广博精微"之感，因此他对后世产生了巨大的影响，也就不足为奇矣。

在西方正处于所谓"黑暗的中世纪"而似乎无所作为时，阿尔法拉比却充分利用了阿拉伯世界百年翻译运动的成果，立足于伊斯兰古典文明的沃土，吸收古希腊文化的养分，遍注群经，并因此直面异教思想的挑战。阿尔法拉比之为伊斯兰哲学第一人，便在于他试图用自己在古希腊哲学中所得出的哲学立场来重新解释整个伊斯兰思想，从而为伊斯兰社会奠定全方位的哲学基础。当然，阿尔法拉比为伊斯兰世界引入希腊哲学，并不能简单地等同于拉丁教父的工作，而毋宁是对拉丁教父所仰赖的思想核心——新柏拉图主义——的超越。在人类整个思想史上，这种超越并不是像现代人梦寐以求要达到"前无古人"的新天地，这种超越反而是向往昔那只能仰止的伟大思想回归。[1] 所以，阿尔法拉比对长期以来湮没在各种主义中的柏拉图哲学和亚里士多德哲学的弘扬，从客观上说，为保存古希腊哲学使之不至断续立下了赫赫之功，同时也保护了古希腊哲学的纯粹性使之脱离任何主义的窠臼而不朽做出了巨大的贡献——当然，这一点要在我们面临同样困境的今天才看得很清楚。

四 影 响

阿尔法拉比身后的影响首先是他开创了一个名为"法拉比主义"（Farabism）的学派，门下弟子和再传弟子对古希腊哲学的翻译以及伊斯兰哲学的推进都起到了相当的作用。[2] 如果说"诚然，伊斯兰哲学

---

① 参 Leo Strauss, "Progress or Return?" In *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 227ff。另参施特劳斯：〈如何着手研究中世纪哲学〉，刊于刘小枫、陈少明编，《经典与解释的张力》，上海：上海三联书店，2003 年，第 301 页。

② 参 Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford: Bruno Cassirer, 1962, p. 7。另参 Ian Richard Netton, *Alfarabi and His School*, London: Routledge, 1992。

的有些原则取自希腊哲学，但是它使这些外来的东西与伊斯兰发生了融合，并得到了大量补充，因此它几乎可以被认为是纯粹的自成体系的哲学”，① 那么，阿尔法拉比就为这种“自成体系的哲学”奠定了基础。与自己的嫡传弟子相比，阿尔法拉比对身后的大哲人阿维森纳、阿维罗伊和犹太教的迈蒙尼德的影响，要显眼和深远得多。阿尔法拉比通过阿维森纳和阿维罗伊间接地影响到了基督教大哲学家托马斯·阿奎那，并通过阿奎那而对整个西方思想产生了深远的影响（比如但丁的《神曲》中就提到了阿维森纳和阿维罗伊；但据说阿尔法拉比却出现在了拉斐尔著名的《雅典学园》中②）。从某种意义上讲，现代哲学家对阿尔法拉比哲学的发掘和整理，实际上也是另一种形式的影响，其中施特劳斯及其学派所得甚巨。

对中世纪而言，如果没有阿尔法拉比的杰出贡献，就不可能有包括阿维森纳、阿维罗伊、图斐利、安萨里等在内伊斯兰哲学的繁荣，也就没有古希腊哲学的保存和延续，而此后犹太教的迈蒙尼德和基督教的阿奎那等人，也不知将以何种面目出现，难怪马迪感叹到：倘无阿尔法拉比，中世纪真黑暗矣，③ 此说虽不如“天不生仲尼、万古如长夜”那么决绝，却也着实道出了阿尔法拉比的伟大。阿维森纳、阿维罗伊、阿奎那等人在能动的理智和潜在的理智，以及上帝的存在、统一性和无形性方面，也的确直接或间接地受到了阿尔法拉比的影响。④ 总之，“我们不妨这样说，伊斯兰哲学的基础是由法拉比在伊斯兰历 4 世纪奠定的，其后的 5 世纪及至更后的若干世纪，出现的只是解释、诠注和评论”，⑤ 因此，与阿维森纳、阿维罗伊和其他哲人相比，法拉比在奠定

① 艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯一伊斯兰文化史》（第六册），赵军利译，北京：商务印书馆，1999 年，页 153。

② Richard Walzer, "Al-Farabi and His Successors," in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 667, n. 1.

③ 马迪：《阿尔法拉比与伊斯兰政治哲学的建立》，同前，页 3。

④ Thomas Arnold (ed.), *The Legacy of Islam*, Oxford: Clarendon Press, 1931, p. 256, 268, 等。

⑤ 艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯一伊斯兰文化史》（第六册），同前，页 122—123。

伊斯兰哲学之基础方面所作的贡献最大。

在阿拉伯世界的哲学家中，阿维森纳的名气可算最大，不仅因为他幼年早慧、智见过人且著作等身，而且他对西方近代的科学思想和哲学观念产生了较大的影响，比如可在大阿尔伯特（Albertus Magnus）的灵魂理论和先知学（prophetism）中找到阿维森纳的影响，而圣托马斯·阿奎那也在阿维森纳的哲学中借用了很多思想，此后“精细博士”斯各托（Duns Scotus）、罗吉尔·培根等人都深受阿维森纳的影响。① 但正是这位同样类似地被称作“亚里士多德第二”的百科全书式的哲学家，这位高傲自负得来甚至把柏拉图的哲学看成一种“次货”的哲学家，② 亦明确声称受惠于阿尔法拉比良多。阿维森纳在其自传中记录了自己读亚里士多德《形而上学》达四十遍，背得滚瓜烂熟了还是不理解其要旨，后来偶然买了阿尔法拉比解释《形而上学》要旨的书，如饥似渴地读完后，“马上就对它的要点茅塞顿开”。③ 即便如此，在迈蒙尼德看来，阿维森纳还是不如阿尔法拉比。④ 而阿维森纳之依赖于阿尔法拉比，最明显的说法，莫过于一位现代学者在他讨论阿尔法拉比和阿维森纳的书中，用书名简洁而机敏地浓缩表达出来的看法，这部书就叫 The Two Fārābīs（Al-Fārābiyyān，“两位法拉比”），“因此在某种意义上，也可以说阿奎那同样依赖于阿尔法拉比”。⑤

而迈蒙尼德在给他的作品的翻译者伊本·提本（Ibn Tibbon）所写的一封很有名的信中说道：“除了那个有智慧的人艾布·奈斯尔·阿尔法拉比（Abū Nasr al-fārābī〔Alfarabi〕）所撰的东西之外，你不必在其他书上瞎忙活。因为一般说来，他撰写的每一件作品，特别是他的《存在物诸法则》（Principles of Beings），比精粉还精。他的观点都

① Joseph Schacht (ed), *The Legacy of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1974, p. 383。

② 参穆萨威：《阿拉伯哲学》，同前，页 71。

③ 转引自穆萨威：《阿拉伯哲学》，同前，第 104 页注释 1。

④ 参 John Marenbon, *Medieval Philosophy*, 同前，页 78。关于阿尔法拉比对伊斯兰后学的影响，见该书，页 421—423。

⑤ Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*, London: Routledge, 1989, p. 112.

能让人明白和理解,因为他在智慧上非常伟大"。① 迈蒙尼德尽管是犹太哲学家,同时用希伯莱语和阿拉伯语写作,但亦承认受到了阿尔法拉比的影响。本文集收录了施特劳斯论述迈蒙尼德和阿尔法拉比政治学的文章,此不赘言。②

另一方面,阿维罗伊和安萨里在同阿尔法拉比的论战中——尽管安萨里把哲学家的观点看成是教义和教条的集合,故而对我们理解柏拉图和阿尔法拉比并没有什么帮助,③ 也就是在对阿尔法拉比所开创的思想局面进行的批判和反思中,间接地受惠于阿尔法拉比的开创之功。这种情形犹如阿奎那对阿维罗伊的批评,以及笛卡儿对安萨里的模仿,从某种意义上说,都是承接了阿尔法拉比的余绪。当然,正是伊斯兰思想中信仰对哲学的绝对优先性,以及西方世界(尤其是阿奎那)对阿维罗伊主义的谴责,使得阿尔法拉比被埋没了六百年之久,但阿尔法拉比回复到古希腊哲学,以及把哲学重点从亚里士多德转向柏拉图等等方面的努力,开启了欧洲文艺复兴之先声。④

此后大阿尔伯特以及他的得意门生托马斯·阿奎那也直接或间接地受到了阿尔法拉比的影响。大阿尔伯特对阿尔法拉比的 20 余种著作非常熟悉,并承认受惠于阿尔法拉比良多。⑤ 此外,斯宾诺莎据

---

① 《中世纪政治哲学史》,同前,页 31。阿尔法拉比对迈蒙尼德(尤其是政治哲学方面)的影响,可参 Howard Theodore Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal*, Albany: State University of New York Press, 1999,各处。

② 关于迈蒙尼德的思想,可参 Leo Strauss, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, translated by Eve Adler, Albany: State University of New York Press, 1995; Joseph A. Buijs (ed.), *Maimonides: a Collection of Critical Essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988; Joel L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, Oxford: Oxford University Press, 1991; Seyyed Hossein Nasr (ed.), *History of Islamic Philosophy*, London: New York: Routledge, 1996, pp. 725—738;等。

③ 参马迪:《阿尔法拉比与伊斯兰政治哲学的建立》,同前,页 23。

④ 另参 Nicholas Rescher, *Studies in Arabic Philosophy*, University of Pittsburgh Press, 1966, p. 150.

⑤ 参阿龙:《阿尔法拉比哲学辞典》,同前,页 896 注释 38。关于阿拉伯哲学对拉丁经院哲学的影响,参 De Lacy O'leary, *Arabic Thought and its Place in History*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1922, pp. 275—294。

说也受到了阿尔法拉比的影响，甚至说博学深思的康德也受到一些影响，当然这里的“影响”其含意可能就颇为宽泛了。[①]

进入“现代”以来，阿尔法拉比刚开始只是对本派（即伊斯兰哲学）的专家有影响（包括东方学学者），接着其影响面逐渐波及到少数与伊斯兰哲学大有渊源的犹太人，一如历史上的情形，其中施特劳斯受惠最多。阿尔法拉比的影响通过施特劳斯（以及他同科耶夫的论战[②]），进一步扩散到一般知识阶层，逐渐融入到政治、哲学、文学等领域的研究中。施特劳斯受阿尔法拉比影响最大的是他对“隐微”(esoteric)与“显白”(exoteric)写作方式的划分，以及苏格拉底和柏拉图的重大区别。

在施特劳斯眼中，阿尔法拉比认识到了“纯粹的”哲学家苏格拉底与城邦、尤其与特拉绪马库斯之流的永恒冲突，以及柏拉图通过兼综苏格拉底和特拉绪马库斯的立场，来解决“哲人与城邦”的问题。阿尔法拉比认为，“柏拉图解释了特拉绪马库斯的方法，搞懂了特拉绪马库斯在形成青年人的品质和教导大众方面，比苏格拉底更能干；苏格拉底只具有对正义和美德进行科学研究的能力，以及一种爱的力量，却并不具有形成青年人和大众的品格的能力；而哲学家、君主和立法者应该有能力运用两种方法：对特权阶层[③]用苏格拉底的方法，对青年人和大众用特拉绪马库斯的方法”。[④] 施特劳斯由此认识到，阿尔法拉比在这方面独到的见解，指出了柏拉图哲学的高明之处，正足以避免甚至解决“哲人神圣的疯狂”和现实生活中“清醒的明智”之间的冲突：“柏拉图的方法，是在对苏格拉底方法的更正中出现的。苏格拉底的方法是不妥协的：它要求哲人与公开接受的意见相决裂。柏拉图的方法兼综了苏格拉底的方法——这种方法对于哲人处理与精英分子的关系来说是很恰当的，和特拉绪马库斯的方法——这种方法对于哲

---

① 《阿尔法拉比哲学辞典》，同前，页897。

② 参 Leo Strauss, *On Tyranny*. Chicago: The University of Chicago Press, 1961.

③ “特权阶层”不是指政治上的显贵，而是苏格拉底—柏拉图意义下的“精神贵族”，或者说因品德高尚而〔应该〕具有统治地位的人。有德者必然有位，而有位者必然有德，这是柏拉图—阿尔法拉比的“理想”。

④ 阿尔法拉比：《柏拉图的哲学》10.36。

人处理与庸众的关系来说是很恰当的。因此，柏拉图的方法就要求同大家所接受的意见保持一致，这种一致富于远见卓识”。① 在施特劳斯看来，法拉比的柏拉图最终以哲人的“素王”地位（或哲人的秘密王权），取代了在高尚城邦公开统治的哲人王；拥有秘密王权的正如是一种“完美的人”，就在于他是一个“研究者”（investigator），就像一个不完美社会的成员那样过着一种平实的生活（live privately），而这位暗中努力的哲人在可能的限度内要把这种不完美社会弄得更人性化（humanize）。②

阿尔法拉比著作的翻译情况也可佐证他的思想影响，他的著作从他死后不久就陆续迻译为希伯莱语和拉丁语，到 19 世纪以后则逐渐有了现代西语的译本（其中英译本最多）。阿尔法拉比最早译为拉丁语的《学科举寓》，对中世纪的学科划分起到了至关重要的作用，差不多奠定了中世纪学科划分的模式，而他对亚里士多德逻辑学、伦理学的评注，也逐渐译为了拉丁语。尽管阿尔法拉比对拉丁世界的影响远没有对伊斯兰世界的影响大，也不如阿维森纳和阿维罗伊对西方的影响那么深刻，但上述种种，“已足以说明阿尔法拉比对 13 世纪——拉丁经院哲学的黄金世纪——的学者所产生的影响”。③ 下面我们就从现代人对阿尔法拉比的研究，进一步讨论他的“影响”。

五 研究现状

自 19 世纪德国学者施滕施奈德建立“东方学”以来，伊斯兰哲学

---

① Leo Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, In *What is Political Philosophy*? Glencoe: Free Press, 1959, p. 153. 中译文见本书附录，另参氏著 *Persecution and the Art of Writing*, p. 16。施特劳斯的弟子伯纳德特也认识到，“正如阿尔法拉比所说，柏拉图在《理想国》中就已懂得如何把特拉绪马库斯的方法和苏格拉底的方法揉在一起”（Seth Benardete, *Plato’s “Laws”: The Discovery of Being*, Chicago: The University of Chicago Press, 2000, p. 347）。

② Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 17.

③ Majid Fakhry, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His life, Works and Influence*, Oneworld Publs, 2002, p. 150. 阿尔法拉比著作在中世纪的翻译情况，参阿龙：《阿尔法拉比哲学辞典》，同前，页 894。

(尤其伊斯兰古典哲学)逐渐为西方学者重视。他于1869年发表的《阿尔法拉比：一位阿拉伯哲学家的生平与著作》,[①] 是研究阿尔法拉比的开山之作。同时,随着伊斯兰哲学在19世纪的复兴,各国学者也逐渐认识到了阿尔法拉比的重要性,开始研究阿尔法拉比的思想。学界前辈迪特雷西、德波尔、罗森塔尔和瓦尔泽等人对伊斯兰哲学和古希腊文化的关系颇见功力的研究(以及他们在《伊斯兰百科全书》中的成果),涉及到了阿尔法拉比哲学的一些重要方面。20世纪30年代开始出现了专门研究阿尔法拉比的文章和著作,其中,施特劳斯论迈蒙尼德和阿尔法拉比的文章(1936),奠定了此后阿尔法拉比研究的基础。[②] 施特劳斯后来还撰写过"法拉比笔下的柏拉图"(1945)和"法拉比如何解读柏拉图的《法义》"(1959)。施特劳斯在芝加哥大学培养了一些研究阿尔法拉比哲学的学生,其中的佼佼者即为当今阿尔法拉比研究的大家马迪。

随着阿尔法拉比的手稿在开罗和伊斯坦布尔的图书馆陆续发掘问世,阿尔法拉比研究在20世纪后半叶进入了一个新的阶段。这一时期的主要成果体现在文献的发掘整理方面,陆续发现、考订、出版和翻译了好几部著作,为以后的研究工作提供了基本的材料。当然,这一时期虽然还谈不上对阿尔法拉比哲学的专门研究,但文献整理方面的最新成果已开始进入各种伊斯兰哲学史和宗教研究著作中,而且篇幅颇大。其中最富盛名的即是法赫里(Majid Fakhry)的《伊斯兰哲学史》(1983年第二版,中文版即据此版译出),法赫里在伊斯兰哲学研究方面著作颇丰,2002年新近出版了专门讨论阿尔法拉比的书:《阿尔法

---

① Moritz Steinschneider, *Alfarabi (Alpharabius), des arabischen Philosophen Leben und Schriften*. St. Petersburg, 1869. 另参氏著:*Al-Farabi (Alpharabius)*, Amsterdam: Philo Press, 1966.

② 施特劳斯面对现代性的危机,试图穿透现代性的迷雾,从历史深处寻找答案或解决方案,阿尔法拉比就是他所找到的其中一位富有启迪的思想家。阿尔法拉比对施特劳斯的影响,参 Georges Tamer, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne, Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001, 尤其页209—222。

拉比，伊斯兰新柏拉图主义的创建者：生平、著作与影响》。① 而这一时期的阶段性成果，则要数纳贾尔（Fauzi Najjar）1954年撰写的博士论文：《阿尔法拉比的政治哲学：对伊斯兰的理性主义阐释》（The Political Philosophy of Al-Farabi as a Rationalistic Interpretation of Islam），后来纳贾尔整理和翻译了大量的伊斯兰哲学家的著作，其中当然也包括阿尔法拉比。

进入九十年代以来，阿尔法拉比哲学研究进入专门化阶段，其主要标志就是马迪指导的两名博士生以阿尔法拉比为专门研究对象，出版了两部较高质量的专著。一是伽斯顿（Miriam Galston）于1990年出版的《政治与优秀：阿尔法拉比的政治哲学》，② 她的这篇博士论文也是公开发表的第一部研究阿尔法拉比的专著。二是帕伦斯（Joshua Parens）于1995年出版的《作为修辞学的形而上学——阿尔法拉比的〈柏拉图"法义"概要〉》。③ 前者主要是从政治与幸福的关系来讨论阿尔法拉比的政治哲学，后者则以阿尔法拉比的一部书为研究对象，力证柏拉图、阿尔法拉比的哲学面貌绝非一般所以为的那种理性主义的形而上学。

当然，阿尔法拉比研究的扛鼎之作应推马迪本人2001年出版的《阿尔法拉比与伊斯兰政治哲学的建立》，④ 这是马迪一生都在发掘、整理、翻译和研究阿尔法拉比的结晶。该书对阿尔法拉比哲学的各个方面进行了深入的研究，也正因为其概论性的特征，再加上马迪对阿尔法拉比强烈的思想认同和民族认同心理，这本里程碑式的著作还有一些值得讨论和值得进一步专门化的地方。

此外，还有一些著作是从哲性诗学（Salim Kemal，2003）、逻辑学和语言哲学（Shukri B. Abed，1991；Joep Lameer，1994）以及交往理论

---

① Majid Fakhry, *Al-Farabi. Founder of Islamic Neoplatonism: his life, works and influence*. Oneworld Publs, 2002.

② Miriam Galston, *Politics and Excellence: the Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

③ Joshua Parens, *Metaphysics as Rhetoric, Alfarabi's Summary of Plato's "Laws"*. NY: State University of New York Press, 1995.

④ 对于该书的介绍，见拙文《西方思想中的"新天方夜谭"》，刊于《读书》2004年3期。

(Fuad Haddad,1990)等角度来专门讨论阿尔法拉比的思想。阿尔法拉比著作的出版情况，见于马迪《阿尔法拉比与伊斯兰政治哲学的建立》一书的附录，研究文献则见于雷谢(Nicholas Rescher)的《评注性参考书目》。[①] 此外，其他各种相关书籍也都列了详略不等的参考书目，其中奈顿(Ian Richard Netton)的力作《超验的安拉》一书列出了长达36页的参考书目。[②] 美国天主教大学哲学学院院长德鲁瓦(Thérèse-Anne Druart)教授编制了一个详细的参考文献目录(1998年至2002年)。[③]

从地理分布上看，目前阿尔法拉比哲学的研究的主要基地是在美国，但世界各地也有不少值得称道的成果(比如德国和法国，尤其有不少法语文章是专门研究阿拉伯哲学的，其间也有数篇研究阿尔法拉比的高质量论文)。黎巴嫩“美国技术大学”人文艺术学院院长哈达德(Fuad Haddad)教授，出版过从交往理论来研究阿尔法拉比的著作。英国利兹大学的奈顿教授在伊斯兰哲学研究的研究中大量地涉及到了阿尔法拉比哲学，并出版过小册子《阿尔法拉比及其学派》。而最能体现阿尔法拉比哲学重要性的，则是阿龙教授在2003年出版的阿一英对照《阿尔法拉比哲学辞典》(见前)，这项功德无量的成果必定会将阿尔法拉比的研究推向一个新的高度。

但现代研究者在如何认识阿尔法拉比思想成就的问题上，发生了尖锐的冲突，而在这种看得见硝烟的战场之外，还发生着更为深刻的“隐匿的对话”——对阿尔法拉比研究的所有路向的鄙夷和观望。概括起来，阿尔法拉比的显白层次的现代命运落实在以下几个学术和义理问题上。

1. 文本真伪和编年。由于阿拉伯(古典)哲学在13世纪后期就走向了衰落，文明的重镇回流到欧洲，后来阿拉伯哲学一直不受重视，所以文献散失的情况十分严重，20世纪各方学者在整理古典传统时，

---

① Nicholas Rescher, *Al-Farabi: an Annotated Bibliography*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962.

② Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*, London: Routledge, 1989, pp. 336—371.

③ 可见于:*http://philosophy.cua.edu/faculty/tad/biblio.cfm*。

文献的真伪问题成为讨论的重头戏，甚至成为了判断某些思想家成就大小的关键依据。这一点在阿尔法拉比身上尤为突出，而争论最大者就是《柏拉图〈法义〉概要》。施特劳斯学派都不怀疑此书的可靠性。但在施特劳斯学派以外，不少学者，尤其是阿拉伯语文学家古塔斯(Dimitri Gutas)，认为阿尔法拉比这部无比重要的著作，其实是公元2世纪另一个小亚细亚学者伽伦(Galen)所著，为此帕伦斯在其博士论文中进行了细致的分析和辩驳。此外，阿尔法拉比的各种英译本前言中都详细交待了抄件、版本情况。

如同柏拉图的著作一样，阿尔法拉比文本问题中还包括各篇的次序问题。当然，阿尔法拉比的所有哲学作品都是50岁以后所著，也就是说，他的所有哲学著作都是在其思想"成熟期"完成的，因此作品先后问题对于重建其思想发展历程，相对于柏拉图的情形来说，就不那么尖锐了，而且其内容的相关性和文风笔调的稳定性，也给作品排序带来了很大的困难。其中邓乐普(D. M. Dunlop)的看法颇有道理，他认为暂时可把阿尔法拉比的作品顺序按内容来推断成书先后，结果就可能是:《获得幸福》(完成于巴格达)，《柏拉图的哲学》(也可能完成于巴格达)，《高尚城邦公民意见诸法则》(始于巴格达，成于大马士革)，《政治制度》(完成于埃及)，最后是《箴言选》，集思想之大成(沃尔泽认为《高尚城邦》压轴，也不无道理)。[①] 总体说来，解经的作品在前(尤其是评注亚里士多德逻辑学著作)，自己思想的系统表达在后。

2. 思想重点。学术界对阿尔法拉比的主要学术领域和贡献的看法，也存在较大差异。或者反过来看，学者们从不同的角度对阿尔法拉比的思想进行了一定程度的研究。在专著中，马迪从政治哲学的角度对阿尔法拉比的思想进行了全面的清理，主要表明阿尔法拉比在科学、哲学、宗教以及柏拉图和亚里士多德哲学等众多问题的处理中，建立起了伊斯兰政治哲学。伽斯顿则以阿尔法拉比的写作方法为切入

---

① 参邓乐普为其翻译的阿尔法拉比《政治家箴言录》所撰写的导言，*Fusül al madani: Aphorisms of the Statesman*, Cambridge: Cambridge University Press, 1961, pp. 16—17。另参伽斯顿的《政治与优秀》(*Politics and Excellence: the Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton: Princeton University Press, 1990)，第3—4页注释1。

点，在阿尔法拉比的隐微写作中探讨幸福、政治、治道和政治学的自足性，主要是从“幸福论”和伦理学的角度讨论阿尔法拉比的政治哲学。帕伦斯的论著则以《柏拉图〈法义〉概要》为具体研究对象，从修辞的角度讨论阿尔法拉比的“形而上学”，探讨了法律的根基以及法律与理智的分歧，帕伦斯对阿尔法拉比这部著作的阐释，其意是要修正海德格尔对“柏拉图的形而上学”或“柏拉图主义的看法”。而法赫里、奈顿等人更多地是从形而上学、宗教哲学的角度解读阿尔法拉比，讨论本质与存在、理智与预言、神的属性等哲学与凯拉姆关系问题。这种思想重点的选取，表面上是见仁见智的问题，但实际上却反映了更为宏大的思想背景。

3. 流派归属问题。阿尔法拉比的流派归属问题与前面所说的“思想重点”问题相互关联，实际上也就是如何给阿尔法拉比思想定性的问题。阿尔法拉比以解读亚里士多德的《解释篇》、《工具篇》起家，以逻辑学的研究为整个思想大厦的基石，甚至还在伪《亚里士多德的神学》上花了一些工夫，而且阿尔法拉比对科学的分类体系所做的研究，一直是中世纪学科体制的规范，对后世产生了巨大的影响，所以才得到了“第二导师”之名，意为亚里士多德以后的又一精神导师。不少学者由此认为阿尔法拉比应该算作亚里士多德一派，有的干脆直接称之为“亚里士多德主义者”。这种看法在整个研究阵营中不占主流。甚至强烈反对施特劳斯学派的法赫里也认为：“法拉比对作为希腊政治思想中这样的基本特征的公正的分析，在某种程度上反映了亚里士多德的《伦理学》的影响，尽管在这里和别处一样，占优势的政治主题显然是柏拉图的”。[1] 当然，法赫里更多地从新柏拉图主义的立场来看待阿尔法拉比的“柏拉图”，这在他 2002 年出版的那本针对性极强的著作中可见一斑。

学界的主流看法即认为阿尔法拉比属于新柏拉图主义。原因是多方面的，一来阿尔法拉比生活的时代，正是新柏拉图主义在伊斯兰世界最为活跃的时代，他的前辈肯迪（Kindi）等人就深受新柏拉图主

---

① 法赫里：《伊斯兰哲学史》，陈中耀译，上海：上海外语教育出版社，1992 年，第 141 页。

义影响。二来阿尔法拉比在显白的层面大量谈到了灵魂、理智、流溢、神或第一存在，而且从阿尔法拉比所使用的材料来看，他对新柏拉图主义十分熟悉，不少学者认定他是在追随希腊的新柏拉图主义大师普罗克洛(Proclus)。毋庸置疑的是，阿尔法拉比与新柏拉图主义有着深刻的关联，这一点差不多是所有研究阿尔法拉比的学者都认同的。但究竟有多深刻的关联，这就见仁见智了。施特劳斯对于阿尔法拉比的流派归属问题虽然没有给出明确的说法，但他一生努力把柏拉图式的(Platonic)思想和柏拉图主义的(Platonist)思想分离开来，由此可知，施特劳斯显然不会认为阿尔法拉比属于什么"主义"，包括新柏拉图主义，"阿尔法拉比的柏拉图没有任何新柏拉图主义影响的痕迹"。① 而施特劳斯的弟子和再传弟子虽都承认阿尔法拉比使用了新柏拉图主义的名称和意象，但不能简单地由此而把阿尔法拉比归入新柏拉图主义之列。马迪则更为精当地认为，与其说阿尔法拉比在利用新柏拉图主义的成果，不如说是在时代思潮中面对新柏拉图主义，甚至改造新柏拉图主义对柏拉图思想的固化和平面化。

六 结 语

阿尔法拉比为伊斯兰世界建立起了严格意义上的哲学，或者更准确地说，是把久已湮没的伟大思想引入了阿拉伯世界，并根据时代和地方的特色，对古希腊哲学进行了加工改造或发展，从而在一定程度上推进了(至少增添了)人类对生命、社会、政治、生活等问题的理解。因此，不管是阿维森纳的盛赞、迈蒙尼德的崇敬，抑或是大阿尔伯特、斯宾诺莎等人的致意，不管是马迪的定位——伊斯兰政治哲学的奠基人，还是法赫里的评定——伊斯兰新柏拉图主义的创始人，阿尔法拉比无疑都是站在了古希腊伟大思想家，尤其是柏拉图和亚里士多德的肩上，并推进了他们的工作，从而使得整个伊斯兰哲学远非仅仅是希

① Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 18.

腊传统的中转和传递(hand on)。①

从柏拉图经学史的角度来看，阿尔法拉比的作用就更明显了。阿尔法拉比在柏拉图经学史上最大的功绩，莫过于绕开了当时流行于伊斯兰世界的新柏拉图主义，返回到了柏拉图主义之前的柏拉图那里，直接面对柏拉图本人，在柏拉图本人的著作中寻求“柏拉图的”或“柏拉图式的”思想，并让柏拉图式的政治哲学在新的环境里大行其道。如果说“柏拉图的政治哲学戳穿了实践的判断，并坚持理论哲学和实践哲学在实践中的必要性，这种政治哲学以启示的观念为支撑，而对于这样一种启示观念来说，政治生活(即城邦的意见和行动)的最终源泉，不是那种有真知的人，即哲人—先知，而是那位启示者(revealer)”，② 那么阿尔法拉比的思想正是这样一种政治哲学的嫡系传人。而阿尔法拉比也把“政治的”柏拉图放到了决定性的思想位置上，又算得上阿尔法拉比的贡献。马迪更是铁板钉钉地敲定：“简言之，从历史的观点来看，阿尔法拉比的柏拉图或柏拉图式的政治学，此前还没有存在过”。③ 这种“前无古人”的评价，在马迪的著作中差不多满篇皆是。

在马迪看来，阿尔法拉比在柏拉图经学史的贡献或原创性(originality)，主要体现在他超越于亚里士多德的伦理学和政治学，阿尔法拉比在政治学领域的张力中包容进了一种政治宇宙论(political cosmology)与神学，一种政治心理学和一种政治生理学，而这在政治哲学史上乃是前所未闻的(页 122)。与政治学、法学和神学不同的是，神法与启示宗教的哲学，和神法与启示宗教的政治学，虽然对阿尔法拉比的读者来说肯定是极为陌生的，但从很多方面来看，却无疑是阿尔法拉比本人发明或创建的一种新学科(页 94)。从柏拉图那时虽有作为政治宇宙论基础的神学，却没有后来才出现的启示宗教来看，阿尔法拉比的确把柏拉图式的政治哲学向前推进了一大步。也就是说，“阿尔法拉比原创性一个重要方面，就在于他把握了启示宗教的社会结构

---

① 参 Richard Walzer，*Al-Farabi and His Successors*，同前，页 652—669，尤其页 653。

② 马迪：《阿尔法拉比与伊斯兰政治哲学的建立》，同前，页 105。

③ 同上，页 36。

和政治框架，把它当做一种新的 politeia（政制）或 res-publica（公共事务），并试图以古典政治哲学为手段，来理解新的创建者和立法者，理解他所建立的社会，同时不断地探究什么是新东西以及如何区别新旧”（页 169）。从柏拉图式的政治哲学来看，这是一种微妙、危险而又困难的事情，也许还是哲学在与新宗教相接触以来所面临的最大的挑战。正是在艰苦卓绝的努力中，阿尔法拉比创制出了“不古不今、不阿不希”的学问。①

至于其他人对阿尔法拉比做出了毁誉参半的评价，我们认为也是可以理解的。联系到阿尔法拉比的生平，我们认为博尔的评价颇为中肯，也能说明这种表面上“见仁见智”的解释学现象：“当日法拉比为求永生而生活于理性的世界之中，他是理性的世界之王。……法拉比的淡泊和虔敬曾博得同时代人的赞美。至于真正的伊斯兰教学者，则诽谤他，并且称他为异端，以致他永远被人认为异端。他们的诽谤也有理由，因为自然哲学最易引人于自然主义（Naturalism）和无神论（Atheism），而一神论（Monotheism）也同样地引逻辑学家于泛神论（Pantheism），以致不知不觉地倡万有一体之说”。② 无论如何，阿尔法拉比不仅为伊斯兰哲学（和政治哲学）建立了基础，也为柏拉图式的政治哲学、或曰柏拉图的经学史，添上了浓墨重彩的一笔，③ 值得我们好好珍惜。

阿尔法拉比这位第二导师继承了此前两位导师（柏拉图、亚里士多德）的思想，而他与第一导师（亚里士多德）精神上最为相似的地方，

---

① 同上，页 191。另参阿龙：《阿尔法拉比哲学辞典》，同前，页 897。

② 博尔：《伊斯兰哲学史》，同前，页 112—113。

③ 关于阿尔法拉比的奠基作用，除了前面所提到的马迪和法赫里的近著以外，还值得特别介绍东方学研究大师罗森塔尔（*E. I. J. Rosenthal*）的著作，比如可参氏著 *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958，尤其页 122—142。另外一个罗森塔尔（*Franz Rosenthal*）在伊斯兰哲学方面的研究也堪称大手笔，如 *The Classical Heritage in Islam*. tr. Emile and Jenny Marmorstein, London: Routledge and Kegan Paul, 1975；*Muslim Intellectual and Social History: A Collection of Essays*, Aldershot, Hampshire: Variorum, 1990；*Greek Philosophy in the Arab World: A Collection of Essays*, Hampshire: Variorum, 1990 等。

就在于对学科的划分和对科学的整理，尤其是对贯穿其间的逻辑学的研究，以及在神道设教、社会政治、生活伦理、音乐教化、天文数术等方面的巨大贡献，一言之，两位导师都是百科全书式的思想家，都是人类精神的“导师”。因此，阿尔法拉比的思想本身就是20世纪走出疑古之后的“释古”观念所需要的一座桥梁，尤其是要利用一种去古未远的里程碑式的思想作为参照系，来重新解读思想史以及历史中的每一位哲人的思想。虽然我们不能说阿尔法拉比集成了古希腊两位最伟大思想家的成就，但无疑阿尔法拉比是理解古希腊思想的一个绝佳基点，就好比我们回到两汉经学，可能比直接从某种“现代”观念出发去了解先秦诸子，要好得多。加上阿尔法拉比所面临的，诸如信仰与理性、哲人与先知等等之类的时代精神所提出的尖锐问题，以及微妙而根本的柏拉图与亚里士多德之关系问题，阿尔法拉比对于我们来说，不仅是一种历史的宿命，更是一种思想的召唤。

阿尔法拉比的现代命运，主要还不是阿尔法拉比自身的理论命运，而更多地牵涉到现代人的命运。在为现代思想危机所提出的各种病理学诊断报告以及相应的各种议案中，最有吸引力和说服力的是古一今的断裂（连“古今之争”都还谈不上），因此重续大业、一振道统似乎就是阿尔法拉比现代命运的清晰昭示。从政治哲学这一角度来看，西方古典思想的真正价值未能得到足够的重视，就是现代病的根源，因此治疗良方就得在古典思想中去寻找，原因在于，“与古典政治哲学的决裂，逐渐导致现代政治哲学简单对待、且过分简单对待哲学或科学与社会之关系的复杂性：首先是使知识所追求的眼界变得狭窄（尽管在其狭窄了的眼界内，研究材料有了大幅度的膨胀）；其次降低了政治生活所追求的目标，最后削弱了行动的可能性，结果社会生活中的人公然强调了生活的低级要素对更高要素的因果决定关系”。[1] 所以中世纪的研究还有纠偏和振衰的作用，故此阿尔法拉比被看作了“为往圣继绝学”的“名世者”。尽管阿尔法拉比的思想对于现代人来说，

---

① 见莱纳(Ralph Lerner)和马迪为他们编的《中世纪政治哲学文选》所撰写的导言(*Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Free Press, 1963)，页20。

也许并不是什么灵丹妙药,但这种"回归古典"的态度,则代表着一种健康的、有益的和正确的路向。那个路向也许不必是阿尔法拉比的,但必须是我们的。

从根本意义上说,采取什么样的立场和截取什么样的侧面来研究阿尔法拉比,其实就折射出研究者自己的立场和品位。而现代观念在阿尔法拉比身上发生的各种冲突、摆出的各种方案,既反映出了时代精神的困顿,也让人在困顿中看到了希望:回到古典学(Classics)也许就是希望的源泉。总之,阿尔法拉比哲学的现代命运其实就是现代哲学自身命运的写照,也是一支衡量世道人心的晴雨表,更是柏拉图经学史一个可能的支点和坐标。

七 说 明

本书所收的第一篇著作《柏拉图的哲学》,是阿尔法拉比对柏拉图哲学的总体看法。第二篇著作《概要》是对柏拉图最重要的政治哲学著作的详细解读,尽管有些解读和柏拉图的原文并不直接相干,但这也许是阿尔法拉比"得意忘言"的解释学境界使然。阿尔法拉比对柏拉图《法义》的解读,突出了伊斯兰世界与基督教世界在继承古希腊文化上的不同趣味。基督教世界的政治哲学基础是亚里士多德的《政治学》(以及《尼各马可伦理学》),因此发展出了自然法理论;[①] 而伊斯兰世界的政治哲学基础则是柏拉图的两部巨著(尤其是《法义》)。从柏拉图哲学解释史上一个荒谬的现象,即柏拉图最重要的(政治)哲学著作,居然在 20 世纪以前长期为"西方"世界所忽视来看,阿尔法拉比的《柏拉图〈法义〉概要》的确弥足珍贵。

第三篇论著旨在调解人们对柏拉图这位"神圣者"(the Divine)和

---

① 正如施特劳斯所观察到的,自然法学说在 18 世纪末以前一直是西方思想的标记,但在伊斯兰—犹太哲学中则完全不存在,"基督教经院主义者叫做自然法、伊斯兰神学家叫做理性法的那些行为准则,伊斯兰—犹太哲学家则称之为流俗之见"("如何着手研究中世纪哲学",刊于刘小枫、陈少明主编:《经典与解释的张力》,上海:上海三联书店,2003 年,页 319)。

第二导师亚里士多德的看法。阿尔法拉比表面上是劝导人们要对这两位圣人等量齐观，但自己却明里暗里表达自己的"柏拉图派"的身份。不管阿尔法拉比如何对待他们，在西方思想史上，柏拉图和亚里士多德的关系问题本来就是一个极为重大的课题。不幸的是，我们几千年来差不多习惯了用亚里士多德的眼光来看待柏拉图，使得柏拉图的"真相"长期被埋没在贝壳和瓦砾之下，人们就连对"柏一亚关系"本身，都已没有多少知觉、更不用说什么感觉了。因此"柏一亚关系"是柏拉图经学史最急迫的一个环节，如果不是最重要的话。

最后一篇著作并非与柏拉图思想毫无关系，实际上正是对幸福的认识和追求，才把阿尔法拉比和柏拉图（还有亚里士多德）紧紧联系在了一起。柏拉图经学的根本目的，也许就蕴含在阿尔法拉比所著的《获得幸福》中。

根据以上的评述，我们觉得有理由尽力把阿尔法拉比的哲学著作全面地介绍过来，俗话说"他山之石，可以攻玉"，又何况他山之玉乎！我们打算把阿尔法拉比的著作编译为四卷，除了这里编译的第一卷《柏拉图的哲学》外，第二卷《政治制度与治国箴言》（收录《政治制度》、《问学录》、《各科举寓》、《宗教书》和《箴言选》），第三卷是《高尚城邦公民意见诸法则》（包括英译者的导言、注释和评论），第四卷是《亚里士多德的哲学》（包括《亚里士多德的哲学》、《亚里士多德〈前分析篇〉短评》和《亚里士多德〈解释篇〉评注和短论》）。其中第三卷应该是第一卷的延续和补充，或者说这两卷应该对观。

阿尔法拉比的研究工作在全世界都还只是刚刚起步，在中国就更"初级阶段"了，因此摆在读者眼前的这部篇幅不大的书，其实就已经包含了很多人的辛苦劳作。业师刘小枫教授首倡并鼓励译者向国人介绍这位柏拉图经学史上的关键人物[阿尔法拉比被布特沃斯称作至关重要(all-important)的哲学家]，自始至终在思想和文辞方面给予直接的指导，并从美国、欧洲和香港等地托人帮我收集资料，结果我便差不多拥有了阿尔法拉比最完整的西文出版资料。在资料收集方面，还要感谢赵雪梅女士、罗南杰先生、易国林先生和潘卫红先生。阿尔法拉比研究还任重道远，企盼各界不吝赐教。



柏拉图的哲学*

一

【1】柏拉图首先研究了那些能够让人羡慕的人类的事情，[①]这些事情之所以让人羡慕就在于它们构成了人的完美性，因为每一种存在物都有一种完美性。于是柏拉图研究了，人的完美是否仅仅在于他有未受损伤的身体器官、漂亮的脸蛋和柔滑的肌肤；或者人的完美是否还在于有显赫的祖先和血统，或者有一个庞大的宗族以及很多朋友和情侣；或者是否还在于他富足，抑或受人赞美和颂扬，统治着一群人或者一个城邦，他的命令在这群人和城邦中通行无阻，并且城邦和人群都听从他的意志。为了要获得幸福——这种幸福赋予人的终极完美，人具有其中的一些或全部是不是就够了？当柏拉图研究这些事情时，他逐渐清楚，要么那些事情本身就根本不是幸福，而只不过被认为是幸福，要么它们对人获得幸福来说，本身就是不够的，除非还有另外某种东西来补充它们或补充它们中的某一些。

---

* 译自 Alfarabi, *Philosophy of Plato and Aristotle* (Free Press of Glencoe, 1962), translated, with an introduction by Muhsin Mahdi。原文标题为：*The Philosophy of Plato: its parts, the ranks of order of its parts, from the beginning to the end.*

① 参见阿尔法拉比：《获得幸福》（本书有录），1.1。他认为人类的事情有四种：理论的美德，审慎的美德，德性和实践的技艺——中译注。

【2】然后柏拉图研究了其他这个东西必定是什么。对他来说逐渐变得明显的是，获得了这个东西也就获得了幸福，其他这个东西就是某种知识和某种生活方式。

所有这一切都可以在他名为《大阿尔喀比亚德》(Alcibiades Major，“阿尔喀比亚德”也就是“榜样”)的书中找到，该书也叫做“论人”(On Man)。

【3】在那以后，柏拉图又研究了这种知识是什么，以及它的区别性标志，直到他找到了它的所是，它的区别性标志，它的性质，那就是关于每一种存在物实质的知识：这种知识是人最终的完美性，也是人所能具有的最高完美性。这可以在他名为《泰阿泰德》(Theaetetus，意思是“自主”)的书中找到。

【4】在那以后，柏拉图研究那种真正的幸福，它的所是，它从哪类知识而来，它具有哪种质态，它是哪一类行为。柏拉图把它与被认为是幸福却不是幸福的东西区别开来。柏拉图让人懂得，高尚的生活方式就是引导人获得这种真正幸福的那种生活方式。那可以在他名为《斐莱布》(Philebus，意思是“深爱者”)的书中找到。

二

【5】当柏拉图认识到了那种能让人幸福和完美的知识与生活方式后，便首先开始研究那种知识：如果人应该渴求具有这种性质的存在物的知识，他能获得吗？或者说，情况是不是如普罗泰哥拉(Protagoras，“搬砖者”)所主张的那样：人不可能获得这样的有关存在物的知识，这不是那种可能的知识，也不是人天生就有能力获得的知识，他所获得的关于存在物的知识毋宁是每一个思考者的意见，毋宁是每个人碰巧所具有的信念，而且对人来说很自然的知识与每一个个体所形成的信念相关，这种知识不过是人们也许会渴求但永不能达到的？柏拉图研究了普罗泰哥拉的观点后，解释说，与普罗泰哥拉所主张的相反，这种知识——其性质在《泰阿泰德》中有述，能够获得，而且的确存在，柏拉图还说这是那种属于人类的完美性的知识，而这种知识却不是普

罗泰哥拉所主张的那种人所能拥有的。这会在柏拉图名为《普罗泰哥拉》的书中找到。

【6】然后柏拉图研究了,这种可以获得的知识是靠运气,还是靠研究或教导加学习来获得;以及由之获得这种知识的研究方法或教导方法或学习方法是否存在,或者,是否压根就不存在由之获得这种知识的研究方法或教导方法或学习方法——正如美诺(Meno,意思是"固执的")常常主张的那样。因为他〔美诺〕宣称,研究、教导和学习是无益的、无用的,并不导向知识;人既不懂得事物,也不是靠研究或教导或学习,而是靠天性和运气,要么就不懂得它;不懂得的东西不可能要么靠研究、要么靠学习、要么靠推论就变得懂了;未知者永远就是未知者,而不管那些成天研究的普罗泰哥拉主义者怎样主张一件事物可由研究、教导或学习而懂得。他〔柏拉图〕越来越清楚的是,这种知识能够靠研究,靠研究所开出的能力和技艺而获得。这可在他名为《美诺》的书中找到。

三

【7】当柏拉图开始明了:在所有科学中,正是由于这种科学,人才应该获得其完美性,这里才会有一种研究存在物以获得这种知识的技艺和能力,这里才会有一条通向这种知识的研究、学习或教导——然后柏拉图接下来发现了哪种技艺提供这种知识,以及这种知识的获得靠的是哪种研究。柏拉图开始详细讨论了一般所接受的技艺和一般所接受的研究:也就是城邦和国家的公民广为接受的那些东西。

首先,柏拉图开始研究:宗教沉思以及对存在物的宗教性研究,是否能提供这种知识和那种让人向往的生活方式;对存在物和生活方式进行研究的宗教三段论技艺,是否能提供这种知识,还是根本就不提供,抑或对于提供这种存在物的知识和生活方式来说,还不够充分。柏拉图还越来越清楚地知道,宗教研究和宗教三段论技艺,能够提供多少关于存在物的知识,和关于生活方式的知识,但它们所能提供的知识总和都还是远远不够的。所有这一切都出现在《游梯弗伦》(Eu-

thyphron，人名）——又称《论虔敬》(On Peity)。

【8】在那之后，柏拉图研究了，那种技艺是否就是语言学(the science of language)，以及当人们根据国家中操那种语言的群众而理解了“表意名称”(significative names)及其所表示的观念，并且按照语言学研究者的方法研究并懂得了这些名称和观念，他是否就会对事物的本质有一种广泛的知识，并获得了让人向往的关于这些事物的知识；因为这种技艺的研究者本人就如此认为。柏拉图越来越清楚的是，这种技艺根本就不提供那种知识，他也解释了这种技艺提供了多少能为那种知识找出一条“路”来的知识。这在他名为《克拉底鲁》(Cratylus)的书中就可找到。

【9】接下来，既然上述那种技艺不提供这种知识，柏拉图又研究了提供这种知识的技艺是否就是诗学；获得这种存在物知识的能力是否就是作诗的能力，以及获得诗歌和诗性叙述所构成的那种能力；吟诵诗歌、懂得诗歌的意义和诗歌所包含的格言，是否向我们提供了那种关于自然物的知识，和让人向往的生活方式的知识；以诗歌来形成人的品质，并用诗歌所包含的格言来提高自己，这对让人追求完美的人间生活方式来说，是否就足够了；用诗学方法来研究存在物和生活方式，是否就是达到那种知识和那种生活方式的途径。柏拉图还越来越清楚地知道诗学能提供多少知识，以及诗学对人类的价值之所在。他解释说一般所接受的诗学方法，根本就不提供这方面的东西，而是把人引得远离这一方面。那可在其名为《伊安》(Ion)的书中找到。

【10】然后柏拉图对修辞的技艺做了类似的研究：修辞，或者当探入存在物时对修辞性意见的使用，是否向我们提供了各样存在物的知识，或者向我们提供了那种生活方式的知识。柏拉图解释说，修辞并不提供那些东西。柏拉图还越来越清楚修辞能提供多少知识，以及它所提供的总和有什么价值。那可在其名为《高尔吉亚》(Gorgias，意为“效劳”)的书中找到。

【11】然后柏拉图就诡辩的技艺做了类似的研究，研究了诡辩术这种研究方式，是否能让人对知识产生向往。柏拉图解释说诡辩术并不提供那种知识，而且诡辩式的探究也不是那种知识的门径。他还进

一步解释了诡辩术的价值。那可在《智术师》(Sophist,“歪曲者”〔falsifier〕)和《游梯德谟》(Euthydemus,人名)中找到。因为在名为《智术师》的书中,柏拉图向人们表明了诡辩术是什么东西,它是干什么的,它追逐多少种目标;什么是诡辩的人,有多少种这号人物,这种人研究哪一类事物;这种人并不做那种能够引人达至让人向往知识的研究,也根本不探究隶属于那种知识的事物。至于《游梯德谟》,柏拉图在该书中解释了诡辩研究和诡辩学说的方法,它如何几近于儿戏,它如何不提供那种知识或引向一种要么理论上要么实践上有益的知识。

【12】柏拉图在那以后,又探讨了辩证法家的研究和辩证式的研究,它是否能引人达到那种知识,以及对提供那种知识来说,是否充分。柏拉图解释说,达到那种知识是极为有价值的;的确,在辩证研究事物以前,常常不可能达到那种知识。然而,它一开始并不提供那种知识。不,为了获得那种知识,需要同时具备另外一种能力,在那种知识之外,还要具有辩证运作的能力。那可在其名为《帕默尼德》(Parmenides,意为“怜悯”)的书中找到。

四

【13】当柏拉图穷尽了所有广为流传的科学或理论技艺,并发现其中没有哪一个能提供这种存在物的知识和那种生活方式后,接下来就开始研究实践的技艺,以及来自于这些技艺的行动:当人们促成了所有〔实践〕技艺或它们所包含的知识之总和后,是否就已获得所有存在物的知识;这些技艺所产生的行动是否能提供那种让人向往的生活方式,因为这些技艺结合了知识和行动。因此柏拉图研究了这些技艺所提供的科学是否形成了那种知识,以及由这些技艺而来的行动是否形成了那种生活方式。柏拉图解释说它们并不提供那种知识,或并不形成那种生活方式,获得了它们的那些人的意图并不是终极的我们,毋宁说他们只不过获得了有益的和有利可图的东西。有益的也许就是必要的,而有利可图的总是好的,但并不是必要的。然后人们用他们在这些技艺中所获得的东西,要么想搞到必要的东西,要么想得到

收益，也就是好的东西。

五

【14】因此，当柏拉图发现这两者〔即有益的和有利可图的〕与所有的实践技艺都有关系，就开始研究什么是必要的，什么是图利的（研究收益和什么是图利的，与研究什么是好的之间没有任何区别，因为它们差不多是指称同一个观念的同义词）。柏拉图研究了在大众看来是好的东西，和大众看来是有利可图的东西，而不管这些东西是否真是好的和有利可图的。柏拉图还研究在大众看来是有益的东西，是否如他们所认为的那样真正有益。柏拉图解释说不是那么回事，而且他在这里还仔细审查了在大众看来所有好的和有益的东西。

这可在他名为《小阿尔喀比亚德》（Alcibiades Minor）的书中找到。

【15】在那以后，柏拉图研究了真正有益的东西，真正有利可图的东西，和真正好的收益，以及为什么人们用一般所接受的技艺为方法，就得不到这些东西。

【16】然后柏拉图接受了大众眼中有益的和有利可图的东西，与真正有益和真正有利可图的东西之间的关系，解释了为什么说收益和好东西无非就是那种知识和那种让人向往的生活方式，还解释了为什么实践技艺对于要获得真正的收益来说，是不充分的。

那可在其名为《希帕库》（Hipparchus，"观察"）的书中找到。

【17】然后柏拉图研究了伪君子和那种在人面前假装高贵而隐藏其另一面的人的生活方式，是否就能获得那种让人向往的完美性和让人向往的目标。因为在这种生活方式中，大众看到的是坚强和刚毅，而且他们也会为此而羡慕一个人。由此柏拉图还研究了这种生活方式是否就是大众所认为的那个样子。那可在他的两本书中找到，柏拉图以生活方式和行动上极其伪善和虚假的人来命名这两本书，那两个人也被认为是智术师。他们在言语上和行动上达到动辄争吵和诡辩式说理的登峰之极后，就以坚强和刚毅而名声大噪。这两本书的第一

本名为《智术师〔大〕希匹阿》(Hippias the 〔Major〕 Sophist)，另一本叫做《智术师〔小〕希匹阿》(Hippias the 〔Minor〕 Sophist)。柏拉图就这种生活方式还解释到，它并不提供让人向往的目标，反而把人领得离此越来越远。

【18】然后柏拉图研究了享乐者(pleasure-seeker)的生活方式，以及它是不是一种人们由之获得让人向往的完美性的生活方式。柏拉图解释说，那种快乐不是真正的快乐，那种快乐不过一般所接受的快乐，也是大众所欲求的快乐，而真正的快乐是从那种让人向往的完美性而来的快乐，享乐者的生活方式中没有哪一部分能导向那种由让人向往的完美性而来的快乐。这可在其名为《论快乐(会饮)》[On Pleasure (Symposium)])的书中找到，这本书归于苏格拉底名下。



六

【19】当柏拉图越来越清楚，大众所从事的技艺没有哪一种是提供那种知识的技艺，也不是提供那种知识的实践技艺，或者提供那种生活方式的实践技艺，而且他们一般所接受的生活方式中没有哪一种能通向幸福，柏拉图只好亲自提出和解释能提供那种存在物知识的理论技艺应该是什么样子，以及能向人提供那种让人向往生活方式的实践技艺应该是什么样子。他在其名为《特阿革》(Theages，也就是"经验")中解释了那种理论技艺是什么，说那就是哲学。柏拉图解释了对那种知识进行解说的人是谁，说那就是哲人。柏拉图还解释了哲人的观念是什么，以及他的活动是什么。

【20】柏拉图在其名为《爱欲者(情侣)》[Ἐρασταί (Lovers)]的书中解释说哲学不仅仅是一件好东西；不，它是那种真正有益的东西。此外，它并非不必要而有益，而是对于一个凡人来说既有益又必要。

【21】在那以后，柏拉图研究了能提供那种让人向往生活方式的实践技艺，这种技艺还能安排行动，引导灵魂追求幸福。柏拉图解释说，那就是王侯的技艺和政治的技艺。柏拉图还解释了"君主"和"政治家"的观念。

【22】然后柏拉图解释说，哲学家和君主是同一个人；他们每一种人都单因一种技巧和能力而成为完美的；他们每一种人从一开始都单有一种技巧，能提供让人向往的知识和让人向往的生活方式；而且这两种〔技巧或能力〕都是那种在那些获得了它的人和所有其他人身上产生真正幸福的动因。

【23】然后柏拉图研究了什么是中庸。他研究了城邦中一般所接受的中庸；真正的中庸是什么，真正中庸的中庸者是什么样的人；真正中庸的人的生活方式是怎么样的；以及大众如何一直都对什么是中庸一无所知。那可在其名为《卡尔米德》(Charmides)的书中找到。

相似地，柏拉图研究了勇敢，城邦公民以勇敢而出名。柏拉图解释了大众所认为的那种勇敢是什么样的勇敢，还解释了那种真正的勇敢。那可在其名为《拉凯》(Laches，意为“准备”)的书中找到。

【24】然后柏拉图研究了爱与友谊。他研究了大众眼中的友谊是哪一种，真正的友谊和爱又是哪一种，真正值得去爱的是哪一种，以及在大众眼中值得去爱的是哪一种。

【25】然后柏拉图仔细地研究了，一个决心要成为哲学家或政治家，并且要获得某种好东西的人，应该是什么样的人，以及他应该如何去把握他所寻求的东西，而不去考虑其他任何东西，只是陶然涵咏于其间。既然陶然于其间并为之如痴如醉可归入痴迷一类，因此柏拉图又研究了痴迷是什么以及它的种属。由于有些陶然和沉醉应受责备，而有些又值得赞许，又由于某些值得赞许的东西尽管本身也许不是真正值得赞许，却为大众如是认为，而另外的东西才真正值得赞许，所以柏拉图就研究了这两个方面。再由于过度的陶然和沉醉于着魔和疯狂，乍一看去就会认为它们应受责备，于是柏拉图还研究了据说应受责备的着魔和疯狂。他说那些斥责这两者的人，有些却的确赞美了这两者。因为他们时常认为，人们由于神的原因而变得着魔和疯狂，其程度之深，结果有的人预言了将来的事情，还有人掌握了清真寺和庙宇中所奉行的对善的热爱和对美德的追求。其他人则同诗人相过从，诗人在以着魔和疯狂的心境来作诗时，堪称妙手。这些以及相似的东西属于值得赞许的那种着魔和疯狂。柏拉图研究了值得赞许的痴迷、

陶然、沉醉、着魔和疯狂，什么时候才是神圣的，靠什么方法才会出现，出现在哪一种灵魂中，以及出现在哪种人身上。柏拉图说，赞美这些东西〔疯狂等等〕的人，坚信它会出现在灵魂神圣的人身上，也就是出现在那些渴望和企盼神圣事物的人身上。柏拉图着手研究这种灵魂的性质，以及某些痴迷、陶然、沉醉、着魔和疯狂是值得赞美的，而有些又是应受责备的并且是属人的。至于那些属人的东西，人的疯狂时常与兽类的疯狂相联系，结果有些人的疯狂是狮子的疯狂，其着魔也是公牛式的着魔，而有些人的疯狂和着魔又是公山羊式的。柏拉图研究了所有这些东西，把兽类的陶然与神圣事物中的陶然区分开了，研究了对各种事物着魔和陶然的种类，这种着魔和陶然与神圣的原因相联系。柏拉图还解释说，除非一个追求哲学、政治才干和完美性的人的灵魂，陶然于这些东西中，并陶然于他所追求的目标中，否则就不可能获得哲学、政治才干和完美性。哲学家和政治家都干不成他由之追求高尚目标的那些事情，除非他一直都对此极其乐陶有加。

【26】然后柏拉图研究了志在哲学的人在其研究中所应使用的方法。柏拉图说那就是划分的方法和综合的方法。

【27】然后柏拉图研究了教导的方法：如何用两种方法来教导，即修辞的方法，和另一种他称为“辩证法”的方法。他还研究了这两种方法如何能用于交谈和言说以及用于写作之中。

【28】然后柏拉图研究了交谈的价值和写作的价值，通过写作来教导与通过交谈来教导相比，有何种程度的欠缺，以及写作所获得的是什么，而交谈在这方面在什么程度上又有所不能；还研究了为何更高级的教导方法是交谈，而写作的方法更为不及。柏拉图解释了要成为一个哲学家，一个人应该懂得什么东西。

所有这一切可在他名为《斐德若》(Phaedrus，这个词在阿拉伯语中意为“光亮的”和“照明的”)的书中找到。

七

【29】当柏拉图越来越清楚，这种技艺不是一般所接受的技艺，这

种生活方式，即一种真正高尚的生活方式，也不是为国家和城邦所一般接受的生活方式。完美的哲学家和完美的君主，都不能在当时所存在的国家和城邦中，使用他的法案，但陶然于追寻这两种〔完美性〕而又按高尚生活方式过活的人，在那样的城邦和国家中却既不能学习也不能研究它们(按即那两种完美性)，于是柏拉图就开始研究，当很难找到这些〔完美性〕时，人们是否应该安心接受他在祖先或城邦公民那里找到的意见，以及是否应该安心接受他在城邦或国家的公民那里找到的生活方式。柏拉图解释说，人们如果没有研究这些东西，如果没有试图去达到真正高尚的东西，就不应该接受它们，而不管它们是否与城邦公民的那些意见和生活方式相同，抑或相反。人们应该在意见中找寻真理，并在生活方式中找寻真正高尚的那种。这可在其名为《克力同》(Crito)的书中找到，这部书也叫做《苏格拉底的申辩》。①

【30】然后柏拉图在他另一部书中研究了人们应该、还是不应该连同愚昧、下贱的生活方式和恶行一样，更看重安全和生命呢？——而不管在过这样一种生活方式时的存在和生命，与不像人的而像兽的、甚至比兽类还要糟糕的存在和生命之间，有还是没有某种区别。柏拉图还研究，当人的存在与愚昧相连，并过着一种低贱的生活方式时，而且人简直就是兽类、甚至比兽类还要糟糕时，人的死亡和不存在之间是否有某种区别。过一种兽类的生活方式，以及比兽类生活方式还要糟糕的生活方式，相比去死，是否就更为可取。当人的余生已无缘于高尚的生活方式，也无望于哲学，但还晓得到了生命末日时，其存在要取决于自己所过的兽类的生活方式，或者比变成兽类还要糟糕的生活方式，这时，这个人是否还应该这样活着并宁可这样活，或者他是否视死亡为更可取。并且，当一个人需要中庸、勇敢或具备其他任何美德，而这种美德、中庸和勇敢都不是真正的美德、中庸和勇敢，只不

---

① 此说有意思，因为早在公元一世纪亚历山大时期的忒拉绪洛斯整理柏拉图的著作时，这两部书就已经分立名目。尽管两部书的主题有某些相近的地方，但故事发生的时间和地点截然不同，一般都认为《克力同》和《申辩》是两部不同的书。也许是因为流传有误的原因，阿尔法拉比搞错了；也许阿尔法拉比要特别强调这两者的一致性。另参下一段所谓"苏格拉底对雅典人的抗辩"——中译注。

过被认为如此而已，那么他还是否应该宁可选择活着，或者人是否应该更愿意死去。柏拉图在两部书中研究了这些事情，第一部是《苏格拉底针对雅典人的抗辩》(Protest of Socrates Against the Athenians)，第二部书就是他的《斐多》(Phaedo)。

柏拉图解释说，对于这样一种生活，以及那样一种只能导致下列状况之一的生活：要么举止如兽行，要么举止比兽行还糟，那人就宁可死掉算了。因为〔看到〕一个具有最完美兽性并因此干着最完美事情的人，与假定他已死亡并投胎成了那种野兽(及其形状)，并没有什么区别。故而一个像鱼那样行事的人，与一条具有人形的鱼之间也没有任何区别："他"唯一的德性即在于他长着一副人样，在于他行事像一条"完美的"鱼。而这也无异于他的长相像鱼，行事像鱼，还至多可以把他的行为算成像人。因为在所有这些方面，除了把他算成人以外——就由于他熟练地干着那种野兽的事情，他并不具有人性。他〔柏拉图〕解释说，人们干兽行干得越完美，就离为人越远。假如那种兽行，是某个具有野兽的长相而又可以把那些事情算成是人的生命体干的，那么这样的事情就无非是可由那种野兽来干的最完美的事情——生命体干那种兽行干得越完美、越有效果，它就离为人越远。

因此柏拉图发现，那种没有人研究过的时间和生命，就不是人类的时间和生命，他也就会像苏格拉底那样不在乎去死，并宁可去死，也不愿意活下去。因为当他〔苏格拉底〕知道除了尊奉虚假的意见并过一种下贱的生活方式，他就不可能活得出来，于是他宁可去死，也不苟活。这就很明显了，如果人们与那种国家和城邦公民或者与他们相似的人〔的意见和生活方式〕沆瀣一气，他的生命就不再是人类的生命了。而且如果他应当指望与他们的生活方式相决裂，与他们相隔离，并力图获得完美性，那么他就会过得步履维艰。〔在这种情况下〕要获得他所希望的东西，难于登天。因为必然会有两种命运降临他头上，要么丧命，要么丧失完美性。

因此很显然的是，人们需要另外一个城邦和另外一个国家，不同于那些城邦和国家，还需要活在彼地的彼时。因此柏拉图还得研究"那种"城邦的独特之处。柏拉图以研究何为真正的正义开始，研究真

正的正义应该是什么样子,应该怎样运用它。柏拉图在进行这项研究的时候,发现还得研究一般所接受的并在城邦中大行其道的那种正义。

八

【31】当柏拉图研究完那种正义,并环顾周遭情形,就越来越清楚:它完全是不正义的,而且还是极端邪恶的;只要城邦一直都像过去那个样子,那么这些严重的恶——而且它们也是极其重大的恶——就不会减弱甚至消失,就应该建立一个与那些城邦不一样的城邦,在这样的和类似的城邦中,才会有真正的正义,和所有真正为善的善。这种城邦就会是那种在引导其公民通向幸福方面不会缺少任何东西的城邦。这时如果应该肯定这种城邦会有"所有"由之可获得幸福的东西,那么对于这种城邦的居民来说,城邦中的君主统治手腕就必定是哲学,哲学家就必定会构成城邦的最高阶层,具有其他地位的人也必定从属于他们。

【32】然后柏拉图接着提到了与之敌对的那些城邦,及其每一种相应的生活方式;柏拉图还阐述了高尚城邦内部变化的原因,结果高尚城邦变了,变成了相反性质的城邦。因为的确只有在这种城邦〔按即高尚的城邦〕中,人们才会达到那种让人向往的完美性。

这可在柏拉图名为《理想国》(Republic)的书中找到。

九

【33】当柏拉图在语言上把这种城邦界定得很完美后,接下来就在《蒂迈欧》(Timaeus)中对神圣的存在物和自然存在物做出了说明,它们可由理智而认识,可由那种科学而懂得。〔柏拉图指出了〕应在那个城邦中建立的科学的独特之处;在那个城邦中将如何探讨尚未知晓的一切事物,并对之进行广泛的研究;以及为什么要有前赴后继的一些人研究这种科学,以及在科学中已经发现的东西,直到全部都发现

为止。

【34】然后柏拉图在《法义》中阐述了应该让这种城邦的居民尊奉的高尚的生活方式。

【35】然后柏拉图解释了，如何区分那种集理论科学和政治与实践科学于一身的人所获得的人的完美性，以及他应该在这种城邦中具有什么样的地位。柏拉图解释说那就是统治城邦的地位。这可在其名为《克里提亚》(Critias，意思是“分离出真理来”)的书中找到。柏拉图[①]叙述了克里提亚如何描述蒂迈欧所生养的人以及苏格拉底所抚育的人应该是什么样子的人，意思就是指那种把知识能力，和《蒂迈欧》与《法义》中所说的两种技艺中的一种联结起来的人。

现在对柏拉图来说，才在行动上实现了这种城邦。柏拉图说这只有靠该城邦的立法者才能完成。因此，柏拉图后来又研究了立法者应该是什么样子。那可在其名为《厄庇诺米》(Epinomis，意思是“研究者”)的书中找到。

十

【36】当柏拉图做完这件事，后来又研究了应该用这种科学来教导城邦和国家公民，以及用那些生活方式来形成其品格的方式方法，而不管这种方法应该是苏格拉底所用的方法，还是特拉绪马库斯(Thrasymachus)所用的方法。[②] 柏拉图这里再次刻画了实现其目标的方法，即让他自己的同胞通过科学的研究而懂得他们身处愚昧之中。柏拉图解释了特拉绪马库斯的方法，搞懂了特拉绪马库斯在形成青年人的品质和教导大众方面，比苏格拉底更能干；苏格拉底只具有对正义和美德进行科学研究的能力，以及一种爱的力量，却并不具有形成青年人和大众的品格的能力；而哲学家、君主和立法者应该有能力运用两种方法：对特权阶层[③]用苏格拉底的方法，对青年人和大众

---

① 这是本文正文中第一次出现“柏拉图”字样，其余地方都是用“他”代指——中译注。
② 事见《理想国》——中译注。
③ “特权阶层”的含义参中译者前言，第25页注③。

用特拉绪马库斯的方法。

【37】那以后，柏拉图研究了在城邦公民的眼中，君主、哲学家和高尚的人应该具有什么样的等级次序，城邦公民应该用什么方法来礼敬他们，应该以什么样的办法来颂扬高尚的人和颂扬君主。那可在柏拉图名为《美涅克塞努》(Menexenus)的书中找到。柏拉图说他的前辈一直忽略了这一点。

【38】在那以后，柏拉图再次提到了他那个时代的城邦和国家公民中的大多数人。柏拉图阐述了，完美的人、研究者和高尚的人在这些“大多数人”中间，处境岌岌可危；应该制定一套方案，让他们〔大众〕脱离他们的生活方式和意见，去追求真理和高尚的生活方式，或者追求与此更接近的东西。柏拉图在他所写的一些“书信”中，解释了要如何废止那些国家的生活方式，和那些城邦现行的堕落法律，如何让城邦和国家脱离这些东西，以及如何改革它们的生活方式。柏拉图在这些信中，就统治模式描述了自己的观点，即应该用这种统治模式来让他们逐渐趋向高尚的生活方式和正确的法律。他为此举的例子，就是雅典人(他自己的民族)和他们的生活方式。柏拉图描述了要如何废止他们的法律，如何让他们远离那些法律。对于能够让雅典人逐渐有所转变的方法，他发表了自己的看法，并且描述了他们在其生活方式和法律被废止后，应该趋向的意见和法律。

那么，这就是柏拉图哲学终了的地方。

柏拉图《法义》概要*

【英译者导言】

《柏拉图的〈法义〉》(Plato's Laws)① 由导言和对柏拉图《法义》前九卷的疏解构成。阿尔法拉比在导言中，一般性地解释了柏拉图的写作艺术，着重介绍了柏拉图《法义》的写作所遵循的方法。阿尔法拉比还向该书的两类读者说明了自己概述柏拉图《法义》的方法，并指明每一类读者在阅读中所能得到的裨益。在《政治制度》、《学科举寓》的第五章，以及《宗教书》中，阿尔法拉比在更为宽广的政治哲学语境中考

---

* 中文译自穆欣·马迪的英文译本(尚未出版)，感谢美国马里兰大学政府与政治学系的Charles Butterworth惠寄本文的电子版。本文的第一卷和第二卷，曾刊载于《中世纪政治哲学文选》(*Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, edited by Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, New York: Free Press, 1963)，页83—94。在翻译中参考了张智仁、何勤华译的《法律篇》，上海人民出版社2001年。另参考了王晓朝译:《法篇》，见《柏拉图全集》第三卷，人民出版社2003年。

① 柏拉图的"*nomos*"在英文中一般译为"Law"，即"法律"，但Law更多地指某种体系性的强制规范，具有很强的现代意味，与古希腊文化的*nomos*更为广泛的意蕴有些不对等。加上中西思想的巨大差异，此词的汉译也颇让人踌躇。将*nomos*翻译成"法"，倒是最合适也最省事，但不太符合汉语书名的习惯。译成"礼法"又有过分归化的嫌疑，而译成"律法"或"约法"又具有太强的基督教色彩，与当时的思想特质不合。好在翻译本身就是一种"异化"中的"归化"。(译者曾在与"法"相关的几个词——法经、法律、法论——中颇费了些犹豫，这三个词倒有些契合佛教的"经、律、论"，但显然柏拉图的著作很难与现代的"论"相匹配。由此，从与"《诗经》"、"《易经》"所承载的经典意义和命名方式相接续和相一致的考虑中，把*nomos*译成"法经"也未始不可。此名亦难如意，且待更有佳译。)

察了《法义》和立法(legislation)的地位。在此,法的问题就成了专门研究的对象。阿尔法拉比披着评注柏拉图《法义》的外衣,展示了在柏拉图对希腊神法(divine law)的探究,及其与对所有神法的研究及理解之间的关联。顺此印证了阿维森纳那个著名的说法,即柏拉图的《法义》探讨的是预言和神法。

阿尔法拉比的《柏拉图的〈法义〉》阿拉伯文本最先由 Francesco Gabrieli 出版,收入《阿尔法拉比的〈柏拉图"法义"概要〉》(Alfarabius Compendium Legum Platonis, London, 1952)中。该书问世十年后,穆欣·马迪对该版本进行了详细的考订,并为了该书的再版提供了进一步的依据,见"法拉比《柏拉图〈法义〉概要》的编辑原则"(The Editio Princeps of Farabi's Compendium Legum Platonis),载于《近东研究》(Journal of Near Eastern Study)1961 年第 20 期第 1—24 页。现在这个译本依照德鲁瓦(Therèse-Anne Druart)几年前出的新版译出(见 Le Sommaire du livre des "Lois" de Platon,刊于 Bulletin d'Études Orientales,1998 年第 50 期第 109—155 页)。

我们把文本划分成带数字的部分,也为这些部分分了段。段落内部再划分成句子,也系我们所为。正文括号中的数字指 Gabrieli 本的页码,而某些段落开头处的数字指 Stephanus 本以及柏拉图《法义》希腊文本的(分页)编码。与此相似,我们也用括号来标明似乎是导言和结论的部分,尽管阿尔法拉比原来并没有这样做。

【译按】阿尔法拉比把正文的每一卷都看成一场谈话,如"第一场谈话"(first discourse)等,为了符合中文习惯,我们均把 discourse 译作"卷"。

〔导　　言〕

【1】鉴于人之长于禽兽之处,在于人有能力把自己与他所处理的事物和问题,和所观察的事物和问题区分开来,好知道哪个是有益的,值得一求,哪个是无用的,需要避拒——而且这种能力在经验("经验"是指对事物的特殊实例的反思,以及从这些特殊实例的发现中,对其普遍特性

做出判断)中从潜在出落成现实,因此,谁获得这些经验越多,在人性方面就越杰出① 和完满。然而,按经验行事的人在行动中和体验中也许会犯错,结果他就把事物认作是处在不同的形态中,而没有认识到其真实的存在。(犯错误有很多原因。对诡辩术做过讨论的人已经列举出这些致错因由。在芸芸众生中,聪明人是那种已然具备真实有效经验的人。)不过,每一个人都自然地倾向于在仅仅观察了事物的少量特殊实例后,就把这点观察转换成普遍的判断("普遍"在这里指那种能覆盖事物的所有特例及其时间上的延续的特性),结果一旦观察到某个人以某种方式做出了某事,就会断定那个人永远都会以那种方式来做那件事情。譬如说,当有人一两次或多次说了真话,人们就自然倾向于简单地判定他是诚笃君子,而当某人撒谎时,亦有类于此。再如,当人们多次发现某人敢做敢为或胆小怕事,或者能举出其他道德习性(moral habit)方面的证据,就总会如此一以贯之地论定此人。

又由于那些聪慧的人深谙人们的这种自然倾向,有时候他们就会反复显示自己拥有某种特质,好让人们据此判定自己总是如此这般。于是,他们后来也许举止有异,又未曾为人们注意到,人们就会假定他们一仍〔4〕如前。例如,与此相关的是,某个严守戒律的修道者以其正直笃实、得体合宜、苦行修持和礼敬神祇而渐渐名称于世,他惧怕当今专横的君主,决定逃离他生活的城邦。该君主下达命令搜捕此人,一经发现,立即拘押。修道者无法从任何一道城门逃逸,且又惴惴于唯恐落入君主的爪牙之手。于是他弄到一套流浪者穿破了的衣裳裹在身上,手里拿着一片铙钹,② 装得醉醺醺的样子,夜幕初上时就合着铙钹的伴奏吟唱着来到城门口。守门人问道:"你是谁"? 他吊儿郎当地回答道:"我是谁谁谁,就是那个修道者"! 守门人以为是在开玩笑,就没有管他。于是这个修道者并没有在所说的话中撒谎,也救了自己一命。

【2】我作这篇导言的目的就在于〔说明〕:聪慧的柏拉图在向所有

---

① "杰出"(*afdal*),源自"*fadilah*",意思是美德或卓越。

② 铃鼓、琵琶、铙钹是当时中东尤其是阿拉伯世界常见的乐器,其中铃鼓为卯隋里特产,琵琶多为伊拉克地方的物品,而铙钹则为波斯人的东西(参《一千零一夜》,纳训译,北京:人民文学出版社 1994 年,第 256 页)。这里似乎和阿尔法拉比的波斯血统有关——中译注。

人启发和揭引每一种知识时，并未感到自由。所以柏拉图采用了象征、谜语、晦涩和笨拙之类的成法，好让知识不会落入那些不配享有、反而会使知识变形的人手中，或者不会落入那些不识货或不会恰当运用的人手中。在这方面，柏拉图是对的。一旦柏拉图晓得并肯定自己已由这样的做法而变得有名，而且他随便想说什么都会通过象征来表达，也已在人群中广为流传，那么他有时就会〔直接〕转向他想讨论的问题，公开而又真实地和盘托出自己的看法。但任谁读了或听了他的讨论，都会假定他的说法是象征性的，而他的意图与他公开表达的东西大异其趣。这种观念就是柏拉图著作的秘密之一。此外，除非有人本身就对此道训练有素，否则就没人能懂得柏拉图公开表达的和以象征来阐述的东西，而且，如果对目下所说的这种训练不是很精通的话，那么也无法区分这两种东西。这就是柏拉图在《法义》中展开讨论的方式。

在读者诸君眼前这本书中，我们决意选取柏拉图在《法义》中所提及的一些观念，并据《法义》对话中出现的顺序将之裒辑一帙，以便可让此书成为欲解《法义》诸君之一助，并让那些不能胼胝于研究和反思之辛劳的人，充分可观。真主容受正当者〔5〕。

第　一　卷

【1】〔624a〕提问者(即“雅典客人”，也就是下文的“他”——中译注)问及了制订法① 的原因(“原因”在这里指制订者，这位制订者就是制订法律的人)。对话者回答说那位立定法律的人就是宙斯。在希腊人那里，宙斯是人类的父亲，也是最后的原因。

---

① 阿尔法拉比《柏拉图的〈法义〉》对“法”(*law*)的通常表述是“*numus*”(希腊文作 *nomos*，意同“法”〔law〕)和“*sunna*”(意同“习俗”和“习俗”；参第 2 节，*n. o*)。*Sharic'ah*(意同大写的“法”〔Law〕)出现在下文的 1.9、4.12 和 8.2 中。(*millah* 表达式未见于《柏拉图的〈法义〉》；*din* 式表达见于下文 2.1)。颁布法律和主管法律的统治者称为“*madic' al-namus*”(意同 lawgiver、拟定法律的人)、“*sahib al-naumus*”(意同 legislator、立法者)和“*ahl al-naumus*”(意同 legists、法学者)。

【2】〔624a—625b〕他[1] 为了说明世上有许多法律，且其多样性并无损于有效性，又提到了其他形式的立法。他以众所周知且广为流传的那些赞颂古代立法者（lawgiver）[2] 的诗歌和记载为证言，来支持这一点。

【3】〔625a—627b〕然后，他提到了这样的事实：因为有人诋毁法律的有效性，还趋于主张这些法乃是愚蠢的，那么对这些法进行检验，那就是正当的了。他解释说法律具有至高无上的地位，比所有至理名言都更优越。他检验了他那个时代广为人知的法律的细目。

〔625b-c〕柏拉图提到了柏树。他描述了谈话人和提问者的思路和立场。大多数人都假定在这思路和立场下面的是一些微妙的观念：他以“树”指“人”，这下面还有一些类似的难解、牵强和咄咄逼人的观念，说来那就话长了。但情况与他们假定的不一样。而毋宁说，他为了隐藏自己的意图，而故意由此拖延讨论，并把讨论的表面意义同与这种意义相似的东西联系起来，指向一种与其目的无关的观念。

【4】〔625c-e〕然后，他又转向了对克里特人而言是众所周知的某些法律规定，即，实施公餐和携带轻便甲胄，并检讨了这些法规，欲以确定法律在何种方式下是正当的，以及法律是否符合稳妥判断的需要。他解释说这样的法规有很多长处，比如可以增进友谊、加强互助以及提高防卫能力，如此等等，有些是说到了，有些还没有涉及到。他还解释说让他们携带轻便甲胄还有另一个理由：因为他们的道路崎岖不平，而且大多数人都是步兵，而不是骑兵。

【5】〔626a-d〕然后，他又解释说，由于一般人都自然倾向于永无休止的战争，而他们克里特人尤为甚者，所以携带和搞到合适的武器，以

---

① 即《法义》中的“雅典客人”。以下几乎每段都以不确定的人称代词“he”为主体，根据本书的写作意图，即把《法义》中的雅典客人看作是柏拉图，但为了保持《法义》中那位雅典客人的神秘性，中译并不据上下文把“he”明确译为“柏拉图”，还是按原样译为“他”，尽管这样很有些不符合中文的习惯，只在特别不得已的地方才译为“雅典客人”，但请注意，所有出现“雅典客人”的地方，原文都是“he”——说实在的，在具体的语境中有时很难确定阿尔法拉比所说的“他”究竟是指谁（尽管他在后面也直接用“柏拉图”来代替“他”）——中译注。

② 文中一般用 legislator 来指立法者，但有时也用 lawgiver——中译注。

及协作和友谊，就是必要的了。他还解释说这些长处是在战争中摸索成熟起来的，并穷尽性地说明了战争的种类，解释了战争的特殊形式和一般形式。

【6】〔626d—630d〕然后，对战争的延伸谈论，引导他提到了〔6〕法律的许多有益的方面：它让人自制，使人去追求抑制邪恶事物（既包括灵魂中的邪恶，也包括外在的邪恶）的力量，还使人去追求正义。而且，他在这种〔抑恶扬善的〕关联中还解释了什么是高尚的城邦，什么是高尚的人。他说他们是为真理和公正的美德所折服的城邦和人。他还解释了对法官的真实需要，以及服从法官的义务，以及这如何增进公众的利益。他描述了〔那几兄弟中〕谁才是让人能愉快接受的法官，此人应该致力于用温和的治术和良好的管理，压制邪恶的人并庇护臣民免于战争。他还说法官应先着力于当务之急，也就是最低限度的需要。他认为人们之所以特别需要避免同室操戈，和强烈的避战趋向，是因为这可以增加他们的福祉（well-being）。但如果不依于法律合于法规，就办不到。当法律命令人们进行战争时，这样做也是为了争取和平，而非为了战争而战争，就像有人受命去干些让人不快的事情，也许是因为其最终结果大为可观一样。他还提到，对个人而言，仅仅生活在富庶却没有安全保证的社会是不够的。他以一首他们非常熟悉的诗人的作品，即提尔泰俄斯（Tyrtaeus）① 的诗，为佐据来辅证这个说法。他进一步解释说，那种值得赞颂的勇敢者，并不是在内战中身先士卒的人，而是那种除此之外在任何时候都能自制并设法维护和平与安全的人。他又选取了他们耳熟能详的诗来支撑这个说法。

【7】〔630d—631d〕然后他解释说，立法者的担当和成就，其目的是为了追寻神这位伟大者和崇高者的尊严（face，面子），追求奖赏和最终的处所，并达到比四种德性更高的至德。他解释道，也许某些人模仿了立法者。这些家伙带着各种意图，匆忙订立法规以满足他们邪恶的目的（他提到这些家伙，其唯一目的是要人们提防受这类人

---

① 提尔泰俄斯，生活于公元前 7 世纪晚期的希腊诗人，创作战争题材的挽歌和讲辞，也为合唱队写曲子——中译注。

的骗)〔7〕。

他给美德分了类,说有些美德是属人的(human),其它美德则是属神的(divine)。属神的美德比属人的美德更可取,已具备属神美德的人不缺属人的美德,然而已具备属人美德的人也许就错失了属神的美德。属人的美德,诸如权力、美貌、富裕、知识等等,在有关伦理学的书籍中比比皆是。他说,真正的立法者以一种适当的方式为这些美德排定次序,引导人们达至属神的美德。因为当人们尊奉属人的美德时就好像是法的要求,则属人的美德就成为属神的美德了。

【8】〔631d—632c〕然后他解释道,立法者针对的是能引导人们达至美德的种种法门(means),命令人们并让他们记住要遵从美德,其目的是要通过实施这些法门而实现那些美德。这些法门包括合法的婚姻、欲望和娱乐的取舍等,桩桩件件都只在法律允许的范围内挥洒。这同样适用于恐惧和愤怒、卑贱的和高贵的事情,以及作为美德之法门的其它一切方面。

【9】〔632d—634c〕然后他解释道,宙斯和阿波罗在他们的两种法中,用上了所有这些法门。他阐明了宙斯和阿波罗法律的每一条法规的诸多优点,比如阐明了那些与打猎、公餐和战争等相关的法规。

他还解释说,可能在完全不必要或仅仅因为欲望和偏好的情况下发生战争。他阐明了哪种战争起源于个人的偏好,只是为了找乐子,以及哪种战争是完全没有必要引发的。

他在讨论中不言而喻地提到了,提问者和对话者往复说明的观点,会导致某种高贵或更可取事物的贬损和降格。但他这样做,其意是要考察和思量这些高贵的事物,以便阐明它们的优越性,清除对它们的狐疑,并确证它们是正当的和更为可取的。这是对的。他提出,这是那些主张〔8〕法的任何条文都不完善的人的一个借口,其意图好似是要考察和探究〔法〕,而不是巧言争辩和胡搅蛮缠。

【10】〔634d—635b〕然后他开始挑剔他们的法中的某些广为人知的法规。他说,即便不考虑人们对这些法规的外在怀疑,即它们可能是有缺陷的,接受这些法规就会像儿童和无知者那样行事。那种聪颖的人为了克服自己的疑惑,并理解这些法规所蕴含的真理,肯定会对

之进行检验。

【11】〔636a〕然后他解释道，贯彻法的要求是最困难的事情，而装模作样和提出些没有事实根据的主张倒是非常容易。

【12】〔636a—637e〕然后他提到了先前法律中所颁布的某些广为人知的法规，比如有关节日的法规，这些法规是怎样极为正当的，是因为它们包含了所有人都自然会青睐的幸福。他还提到了〔古代立法者〕是如何订立了这类法，让那种幸福变得神圣。他赞颂它，认同它，并说明了它的种种优点。另外一个例子说的是饮酒和醉酒，他解释了饮酒醉酒是当作法的要求时所带来的益处，以及不按法的要求时的后果。

【13】〔638a-b〕然后他警告说，要反对这样的假定，即胜利者总是正确的而失败者总是错误的。胜利可以来自数量上的优势，而他们也许同样会站在错误一边，因此，一个人不应该为胜利所欺骗，而应该反思他们在法方面的数量和质量。

【14】〔638c—639b〕然后他说道，并不是每个想立法的人都是真正的立法者，而只有那些神创的并赋予了这种立法意图的人，才是真正的立法者。这同样适用于每一项技艺中的能人，比如航海家或别的什么人。他们是既在操这种技艺时，也在未操这种技艺时都能被称作能人的人，并佩得能人的称号。就好比说，精熟某种技艺的人，即便在未操这种技艺时，也值得被称为能人。而那种操业、却不擅长、不熟练或不精通的人，就不值得被称为能人〔9〕。

【15】〔639b—340d〕然后他解释说，立法者只有首先身体力行自己制订的法律，才能要求大家来实行。因为，他如果不实行他去要求别人实行的法律，而且以要求别人的东西来要求自己，那么他的要求和观点，就不会被他所要求的人良好地和恰当地接受。就好比说，如果一名将领本人不是能征善战的英雄，那么他的指挥权就不会产生固有的结果。他举了一个酒宴上的例子。他说，当领导兼主人也像其他人那样酩酊大醉，那他就无法恰当地操持酒会，相反，他不应该醉酒，还要相当的睿智、有见识和保持警觉，以便能够操持酒宴。他说的当然是大实话。因为一个与草民同样无知的立法者，是无法制订能泽被

人们的法律的。

【16】〔641b-d〕然后他说道，教育[①] 和训练在维护法律方面是很有用的，那种忽略自己或下属的人会在巨大的混乱中完蛋。

【17】〔641e—642a〕然后他解释说，当一个人以犹如谈家(dialectician，或辩证法家)和商讨者的能力，和以犹如滔滔不绝演讲者的能力而名显于世，那么他随便哪个时候试图赞扬和描述一件优秀的东西，人们都会怀疑，那件东西不像他说的那么优秀，他对它的描述最终不过是他吹嘘出来的东西而已。

这种毛病经常困扰着知识渊博的人。这样一来，倾听讨论的人必须运用自己的智力，来健全地和穷尽性地反思事情本身，以判断那件事中是否包含着所描述的情形，或者判断那位商讨者所描述的东西，是否出于他的论辩能力并把事情说得很圆活，或者出于他的喜爱而把它想得很美好。如果倾听者发现那个东西本身就令人崇敬，当得起那样的描绘，就会在头脑中打消我们刚才所说的那种疑虑。就其本身而言，法也是令人崇敬的和优秀的，它比任何言说它的和在它里面的东西，都更优秀。

【18】〔643b-d〕然后他解释了，除了理性和推理的练习而外，人们无从了解法的真理、法的优秀，和一切事物的真理〔10〕。人们必须在理性中练习和锻炼。尽管他们的目的起初也许不是要去理解法的真理，这样的训练在他们往后也会受用无穷。他举了一个技艺方面的例子，比如，孩子为了游戏而搭建起房子，他藉此在问题重重的技艺中，获得了某种明确的性情和造诣，当他试图要真正获得这种技艺时，这对他来说，就变得有用起来。

【19】〔643d—644b〕然后他说道了立法者，认为立法者从小就在政务中锻炼并思索它们的对和错，对他真正从事政治来说十分有益。由于早年的锻炼和练习，他就能够自制，并坚忍不拔地面对他所碰到的事情。

---

① “教育”或“训练”：是用的与“*ta'ulim*”相区别的“*ta'addub*”，而“指导”则更为正式。同根而来的其他表达是“*adab*”(意同“教养”，从 *adab* 而来的复数词则意同“性格特征”)。

【20】〔644c—645c〕然后他开始解释说，每个人灵魂中都有两种相反的力量，把灵魂吸引到相对立的方向，一种受悲伤和高兴、幸福和痛苦的支配，另一种则相反。在这两种力量中，其中一种是明辨(discernment)的力量，另一种是兽性的力量。法是通过明辨而非兽性的力量起作用。他解释说兽性的力量所产生的吸引力来得强烈而凶猛，而明辨的力量所产生的吸引力则来得更为和缓而轻柔。整个公民群体也是同样的：如果他们自己本来就没有明辨的能力，就肯定会接受从立法者那里，从那些跟随立法者的人那里，从那些说出法的真理的人那里，以及从善良而公正的人那里得来的真理。

【21】〔646b-c〕然后他解释说，公正而且极为正确的是，人应该忍受立法者所要求的辛劳和困苦，因为它导致舒适和美德，就好比良药苦口值得赞美，即在于它最终能达至身心舒泰。

【22】〔646e—647c〕然后他说道德习性彼此相生而且彼此相似，人就应该把它们与其反面区分开来。例如，谦逊值得赞美，但过度的谦逊就变成软弱，应受谴责。以君子之心度人是心胸开阔的别名，值得赞美，但如果对方是自己的敌人，那就该受责备了。并且〔11〕，谨慎值得赞美，但谨小慎微就变得懦弱和裹足不前，这样也是错的。他进一步解释说，一个人要达到其预想的目的而运用了不值得称颂的手段——即便其目的极为善良和高尚，也应受到谴责。但如果通过公平的和更为可取的手段来实现意图，就可能会更好一点。

【23】〔647c—649b〕然后他又说到了一些有用的东西，即，聪慧的人必须接近邪恶的东西，并了解它们，以便能够避免它们，保持更高的警惕。他举了一个饮酒的例子。他解释说清醒的人应该接近酒鬼，参加他们的酒局，好了解那些醉酒所酿成卑劣行径，好了解如何避免他们身上所发生的卑劣和应受指责的事情：比如说，几杯酒下肚，体弱的人就会觉得自己很强壮，尽管他压根就不是那号人（由于他觉得自己强壮，就想大呼小叫找人打架，但他的力气让他失望），还可以了解到酒醉鬼身上发生其他很多事情。

【24】〔?〕[①]然后他解释说，谁想具备这些美德，就应首先竭尽全力驱除与美德相对的邪恶。因为很少有人能在先与邪恶分道扬镳以前，获取美德。

【25】〔650b〕然后他解释说，每一种自然倾向都有一种行动与之特别相称。因此，个人和立法者必须知道这一点，好让立法者所颁布的每一条法规都与适当的和恰当的自然倾向相匹配，那么法规就不会流于空文。因为物件放得不适当的话，就会散失，而且无迹可循。

第　二　卷

【1】〔653a〕他在这一卷中解释了，人身上有某些天然的（natural）东西，是其道德习性和行为的依据（cause）。因此立法者把这些天然的东西整理出来，并通过制订法律把它们整理出来。因为一旦把这些天然的东西整理出来了，道德习性〔12〕和行为也就整理出来了。（我怀疑他这里所说的"儿童"指的是所有方面的新手，无论是年纪方面、知识方面抑或是宗教〔din〕方面。）他说这些天然的东西建基于并来源于快乐和痛苦，通过这两种东西，人就具备了美德与邪恶，以后还会获得智力与学问（sciences）。对这两者〔即快乐和痛苦〕的整顿就叫做教育和训练。假如立法者命令人们完全避开快乐，他制订的法就不具有正当的依据，而且人们由于趋向快乐的自然倾向，也不会去尊奉它。相反，立法者为人们设立节日，设立人们可以找乐子的时段，在这样的方式中，快乐就变得神圣了。立法者允许各种各样的音乐行世也是同样的情况，考虑到了人们天然就倾向于这些音乐，也为了在音乐中获得的快乐才会是神圣的。他就此举了一些他们非常熟悉的例子，诸如跳舞和吹笛。

〔654a—657a〕他解释了每一种由公平所组成的东西和由卑贱所组成的东西。公平的音乐合于良好的自然倾向，能增进高贵的和有益的道德习性，如慷慨和勇敢。而卑贱的音乐则提高相反的道德习性。

① 原文如此，下同——中译注。

他举的例子来自埃及的神庙和埃及居民中流传的曲调和绘画，它们都起到了维护习俗的作用。他说它们都是神圣的。

〔657d—658e〕他进一步解释道，在年齿未长时谁都更倾向于在这些乐事中得到愉悦，而越年长的人就会越冷静与坚定。老练的立法者是这样一种人，他采用那种能够把大家引向善良和幸福的法律。此外，每一个团体、每一代人以及每一个地方的居民，都具有与别人不同的自己的自然倾向。老练的立法者是这样一种人，他所采用的那种音乐和其他的习惯（sunan）法规，能够控制这些自然倾向并强迫人们接受这样的法律——无论他们在自然倾向上有多大的区别，也不管他们的道德习性的种类和多样性。老练的立法者不会采用某种只控制一些人而不控制另一些人的法规。因为后者〔13〕可由那些依本性[①] 而行的人中的大多数来完成。而且，采用某种法律，强迫知识渊博、世故老练和经验丰富的人来遵守的立法者，比那种其采用的法律强迫的是既不博学多闻又不老练圆滑的团体来遵守的立法者，更为优秀。前一种立法者就像一名歌手，要让一个老迈、世故、粗鲁而又固执的人兴奋起来。

〔659c-e〕这样的立法者，和那些从事法律工作且能承担法律所赋予的责任的人，应该在每一个方面详尽周密地控制人类众多的和不同的事务，不至于漏掉任何一件。因为〔公民〕一旦习惯于随便忽视这些事务，他们就会在任何力所能及的时候找到借口。而且一旦某件事务遭忽视一次、两次或多次，那就会逸出人们的视野之外，其边界也就钝化了。比如人们运用了它一两次，它就变成一种不可避免的习性；就其所运用或忽视的范围来说，它就是已被固定下来了的或已被忘却了的。年齿尚轻的人和儿童对此不了解，就应该让他们接受它并照章行事。因为，如果他们习惯了自我享受、放纵情欲，并习惯于在法律所反对的事情中寻欢作乐，那就很难让他们正直起来，与法律相一致。相反，他们应在遵纪守法中得到快乐。应该要求大人和孩子都与法律保持密切的合作，并在行动中遵守法律。

---

① 也就是不包括那些尚未获得立法技能的人。

〔659d—660a〕立法者应该对每个团体讲授那种近于其理解力和智力的东西，并用他们力所能及的手段把他们变得正直起来。因为，这样的东西对他们来说，有时是难以理解或力有不逮的。此中的难度致使他们拒绝它，还怂恿他们放弃和抛弃它。他举了一个例子，说一个老练而温和的医师在病人熟悉且美味可口的食物中，给他服了一种有益的药物。

【2】〔660d—661d〕他还试图解释说，"好"是相对的，而不是绝对的。他从一个古代诗人那里找到证言支持其说法的可靠性，那个诗人说，诸如健康、美貌和财富之类的东西，有人认为好，而其他人则认为不好。他解释道，所有这些东西对好人来说是好的〔14〕，然而对坏人和不义之徒来说，这些东西却不好，也不能让他们幸福。的确，即便就生活而言，对坏人也是坏的，正如生活对好人也是好的一样。因此正确的说法即是："好"只是相对的。立法者，以及诗人，还包括所有著书立说的人，都必须十分关注这个说法，才不会遭致误解。

【3】〔661d—663d〕然后他又解释了如下的主张：所有好东西直接就是让人愉快的，每一种高贵而美好的东西都是让人愉快的，而与此相反的主张也是正确的、不可证明的。很多能让人愉快的东西，也就是对智力低下的人来说是快乐源泉的那一切，都不是好的。就我这一辈子所见，好东西对知道其结果的人来说是令人愉快的，而对那种不清楚其结果的人来说则不是。同样的理由也适用于有关生活之正道的说法，以及生活的正道与〔享受〕好东西正相对立的说法。

【4】〔665b—666d〕然后他进一步解释说，并不是所有人都需要遵守同样的法规，但对每一个团体而言，都存在着其他人无需遵守的法规。他所举的例子，源自不同年龄段的乐队所演奏的笛乐，以及吹奏笛子所要求的条件和吹奏笛子的功用，是因人而异的，他们要么年龄各异，要么其他某种条件有别，这些条件刻画着他们不同时期的性格。因为，当一件东西用得不是地方，就不会具有用得恰到好处时的光彩、悦目的外貌并获得别人的认同和赞许。他为此举了一大堆例子，比如，对一个老年人来说，吹笛或跳舞就不合适，假如他在公共集会上吹笛跳舞或干类似的事情，大家就不会喝彩或认同。同样地，在并不需

要的场合吹笛或跳舞，亦是极其惹人讨厌的、极其拙劣的。这种情形也适用于不合适去干的人所干的一切事情，或者地点、时间〔15〕对这号人干这样的事都是不得体的，或者当时的场合不需要这些东西——所有这一切都是可憎的、不恰切的和讨人嫌的，让观众鄙弃，视之为拙劣的和可憎的，如果碰巧还不够老练，则尤为如此。

【5】〔666d—668a〕然后他说明了，快乐也会根据不同的人、他们的条件、自然倾向和道德习性而有所不同。为了说明这一点，他以勇敢者和匠人为例。因为对从事某种技艺的人是快乐的东西，与对从事另一种技艺的人来说是快乐的东西，大为不同。这种情形也同于什么是恰当的、什么是高尚的以及什么是适度的。

【6】〔?〕然后他又详细谈论了这个话题，以说明所有这些高贵和卑贱的东西是相对于其他东西而言，并非他们本身就是高贵的和卑贱的。他说，如果去拿这个观念去问问匠人，他们无疑会证实这一点。

【7】〔668c—669a〕然后他解释说，谁不知道事物的本质、特性和存在，就无法仅仅通过对它的追寻而了解各部分是否井然有序、是否适当，也无法知道它的伴生物和后果。如果有人声称他能做到这一点，那他就是在说假话。而且，了解某物本质的人，很可能未曾注意到它有多公平或有多好，或者它有多坏或多贱。对某物具备完美知识的人，是那种了解其本质，还了解其究竟多公平，还了解其多好或多坏与多贱的人。这也适用于法律以及所有技艺和学问。因此，判断这些东西的优点、缺陷和恶坏的人，应该已然了解它们的上述三个方面，并能充分把握。他只有这样才该去评判它们，他的评判才会是正确的和恰当的。那种建造和制定某物的人甚至比法官还更优秀，因为那个建造和制定它的人，由于他具有上述三方面的知识，就能够制订在每一种情况下什么才是适当的〔规矩〕。对于在这三类知识中缺少某一种，而且也缺乏那种把握能力的人来说，他怎么可能建造和制定它呢？这并不仅仅限于法律才如此，对每一种学问和每一种技艺都适用。他举的例子源自诗歌及其韵律与曲调，也源自音乐以及那些自称以不同风格演奏它的人〔16〕。

【8】〔669b—671a；673a-d〕然后他又就跳舞和吹笛说了一大通。

他举这些例子的整个目的，是要说明法律的每一款应该用在适当的地方，应该用在那些能够履行的人身上。由于把东西放错了地方和错误的使用而导致的讹误，比那种彻底放弃所导致的情形更坏、更可怕。他描述了那种对那些在恰当的地点、向合适的听众演奏某些耳熟能详曲子的人的赞美，他还提到了那种责备：有些人改变曲调，随意篡乱，还在不适当的时候演奏，结果他们惹人苦恼、招人嫌恶。歌咏的艺术在希腊人具有极高的地位，立法者亦对之十分关注。而且它的确很有益处，尤其因为它的功用能洞穿灵魂。还由于法律本身就与灵魂相关，他详细谈论了这个话题。因为这种身体所需的训练，无法是为灵魂着想，当身体舒泰，歌咏就会达致灵魂的安宁。

【9】〔671a—674c〕然后他又解释了另一个与他所谈论的话题相宜的观念，即，同样的东西也许会用于一种法律，而为另一种法律所弃。这既不惹人讨厌也不下贱，因为法律的制定带着这样的视角：满足某种现存的需要，这样才能引导人们达到终极的善，和对神的顺从。他举了一个有关酒和饮酒的例子：一些希腊人是如何运用它，而另一些希腊人即便在必然的情况下也回避它。必然要喝酒的场合，是人们需要抛开智力和知识的时候，比如生孩子的时候，需要麻木的时候，以及对肉体进行痛苦的治疗的时候。这也适用于酒被用作获得健康的医疗手段的情况，此时除酒之外，其他什么都不行。

第 三 卷

【1】〔676a—677a〕他开始说明，在制定法律时，他们的废旧立新也就不稀奇了。相反，这在古代已经发生过了，以后还会发生〔17〕。他解释了，法律的讹误和遭废弃出现在两种方式中：一种来自于时过境迁，另一种来自于降世的大灾难，比如消灭整个人类的洪水和瘟疫。

【2】〔677a—680a〕然后他开始解释文化是如何发展的，政体和法律所必须的条件是如何形成的，他举的例子源自一场淹没所有城邦的大洪水，洪水之后一个〔新〕城邦开始出现并逐渐扩大，他所说的那些城邦和团体——他们那时熟知这些城邦和团体——是如何遭毁灭的，

后来又是如何被其他城邦取而代之的。人们起初具有值得赞美的道德习性，但随着人数的增加，他们就搞对立，这些道德习性也就变了。例如，那时——我是说大洪水之后，人们相互善视，相互善待。然而，当人数增加后，嫉妒就慢慢在人们中间散布开来，最后互相仇恨，断绝来往，拉帮结派，互以兵戎相向。此外，那时——我是说大洪水之后——礼崩乐坏，直到后来，人们在需求的驱迫下，才开始慢慢地有了某些改善。这方面的例子包括挖矿、收割庄稼，修建城堡和房屋，以及其他对人来说不难了解的事情，他们研究了本书所依据那些原始工作，并对他们从中所懂得的东西做了一点点思考，直至他了解到，那些技艺仅在必要之时才会得到发展，然而后来它们的目的却指向了高贵和美妙的东西。例如，衣服〔开始〕穿来是为了蔽体遮羞、抵御寒冷，后来人们选衣服却带着美好和美妙的眼光。其他所有技艺亦作如是观。

〔680e—681a〕他进一步解释道，人们最初修筑城市、堡垒和掩体，是为了防范畜生、野兽和其他有害的东西。然而，后来战争慢慢地风行起来，城堡掩体之类就开始用于人们之间的互相防范了〔18〕。

〔681a—682e〕他就习俗进一步解释道，习俗是如何形成的，以及下一代只能拥有曾塑造过父辈生活方式的那些习俗。然后，当那些习俗后来具有了宗族性① 时，就需要首先让一般法(general law)的立法者接受它们，这种一般法粘合不同的生活方式、众多家族的成员以及众多② 祖先的后代，这关乎着一件包含他们的福祉的事情。他以诗人荷马对伊利昂城(Ilium，即特洛亚——中译注)的描绘以及为什么要建这座城的说法，来支持这个观点。

【3】〔682c-e〕然后他解释了由宗族性而引发的争强好胜，解释了一个城邦的公民如何仇恨并压制另一个城邦的公民，而且这些都是无益之事，因为与法律不一致。他以古希腊人围攻并征服了的城邦为例，〔说明〕他们的情形如何例证了这种观念。

---

① “宗族性”：*'asabiyyah*，Ibn Khaldun 在其对伊斯兰哲学的思考中所使用的核心术语。参阅穆欣·马迪：《Ibn Khaldun 的历史哲学》(*Ibn Khaldun's Philosophy of History*，Chicago：University of Chicago Press，1971)，页 196 以下。

② *MS L* 版本在这两处都用的是“显赫”，而不是“众多”。

【4】〔683c—686c〕然后他解释说，一个孤立城邦的居民的生活方式跟随的是国王的生活方式，那么居民们的生活方式只苦恼在两种方式中堕落并被征服：一种败坏方式由于人们自身以及他们废弃了有益的活动，另一种由于另一个比他们更优秀的国王的胜利。后一种方式也许可由〔神〕法予以促进。如果是这种情况的话，一两个或更多的国王就会联合起来对付这个孤立的城邦，强迫它接受那种神法。这类似于他在他举的例子中所提到的，他的例子源自那时大家都熟悉的城邦。

他进一步解释道，某些城邦的公民，由于集体邪恶的道德习性，会比其他城邦的居民更快败坏自己的习俗，一如他在他所举的例子中所解释的。

【5】〔686c—687e〕然后他开始解释，对法律的认同也许会引导人们遵守法律，他还提到了人们也许会认同本身并不好的东西。那么，人们如何可能进而认同那种也许既不好、也无益于幸福的法律？他认为，要区分这类东西很难。他举例说，某人看见了一艘奇妙的船〔19〕，颇为赞赏，还想占有它，或者某人看见并赞赏万贯财富，也想占有，尽管严格说来，那也许并不好。他进一步解释道，一个孩子也许想占有他幼稚地赞赏的东西，但当他长大一点，即便同样还是那些东西，一点未变，他也会既不想望、亦不会赞赏。

【6】〔?〕然后他证明了，得到赞赏的真正好的东西，比那种得到赞赏却并不好的东西更好。所以他说："我们自己就会发现，父亲并不赞赏的同一件东西，孩子却会赞赏。相反，父亲理解力强，而孩子却不是，父亲会祈求神明打消孩子对那件东西的赞赏。美好的和高贵的东西本身就是理解力强的人所赞赏的，然而为理解力不强的人，如孩子、青年或老头子，所赞许的东西，恰是应该摈弃的"。

【7】〔688e—689c〕然后他解释了一个应有的观念，即，有智慧的人验证法律的真理和好处，并敦促人们守法。因此立法者必须致力于那些能在灵魂中滋养智慧的东西，他还必须彻底管照好这些东西，因为这越可靠，那么法律事物也就越可靠和可信。现在，教养就是滋养智慧，因为谁缺乏教养，就会在邪恶的东西中找乐子，而有教养的人除

了在好东西之外，是找不到快乐的。法律就是通向好东西及其源泉和起因的道路。然后，顺理成章的就是：立法者必须尽其所能牢固地树立教养。

【8】然后他解释说，一旦在城邦的统治者及其臣民的自然倾向中灌输了教养，教养就会在他们对好东西的喜爱和赞赏以及证明其真理性中起作用。而且那些有教养的人誓言和谐，就是更为可取的智慧。

【9】〔689e—690c〕然后他解释说，只有当城邦包括了治人者和治于人者，城邦的事务才可能是完整的。治人者是那些比如说品德高尚的、年长的和有经验的人。治于人者是那些比治人者〔20〕更低贱的人：孩子、青年以及那些无知的人。只要是这样的情形，城邦的事务任何时候都相当对路。

【10】〔690d—691a〕然后他开始解释，当国王和统治者缺乏教养，他们的国务以及他们那个集团就会变得堕落，就如同他在他举的例子中所解释的那些没有见识的希腊国王。所以这些国王败坏了国务和他们那个集团，在城邦遭毁灭之时，也坏了自己的大事。无知在国王那里比在平民百姓那里害处更大。

【11】〔691c〕然后他说，离开有教养的统治者和适合的政体，公民们无法恰当地操持其种种事务，就像身体离不开营养、航海离不开船只。同样，灵魂也离不开常规训练，否则就会堕落，就像他所说的墨西涅人(Messanians)一样。正如患病的身体既不能担受劳苦，也无法起到举止得体或有益的作用，因此患病的灵魂既无法区分也无法选择什么是更好的、什么是更有益的。因此灵魂患病，就在于缺乏神圣的政体〔所增进〕的性格特征。

【12】然后他以统治者为例，说他们自以为有学问有教养，而其实不然，他们追求胜利，却因此而把事情搞砸了。

【13】〔693a—696a〕然后他认为，立法者应该极为关注友谊和自由方面的事务，好让人们心系之，法律才会迅速确立起来且易于产生作用。否则立法者就会举步维艰。

他进一步解释道，相当多的统治者会搞砸事情，立法者的目标必须是独家统治，否则他实现其目标的进程就会中断。他的法律即便颁

布下去，也不会持久，除非他瞄着法律唯一的和独家的源泉，因为这种事情经不起妥协和掩饰。

他进一步解释道，自由的方法是最有益的，也是立法者遵从的最佳办法。统治者也不应嫉妒〔别人的自由〕，因为嫉妒属于奴隶的道德习性，也就不能彻底地统治奴隶。如果事情按自由的方式进行，被统治者就会乐于服从且由衷服从，也更可能在自由的方式中维持下去。他就这些观念及其对立面，举了波斯人以及他们的国王和他们的道德习性为例，并详加谈论。

【14】〔696a—700a〕然后他开始着手解释美德的划分和性格特征，它们有的是在先的，有的又明显是滞后的，有的是自足存在的，有的又离不开伴随物而独立存在。例如，节制如果不伴随正义，以及相似地与其他美德和性格特征相伴，那也没有什么益处。他谈到，立法者必须〔21〕区分这些道德习性，致力于做一切必要的事情，为这些习性排序，敦促其他人遵守，并且让人们以自由的方式而不是以奴性的方式接受和拥护它们，因为正是在他举的波斯人的例子中所谈到的那种奴性，导致了腐化堕落。然后，在他所说的波斯人的故事中，以及在国王传位给他的儿子，和他们所发动的海战中，出现了一个有益的观念，即，当某种可怕的事情发生的时候，城邦里的敌人也会成为朋友。因此，立法者必须调查那些遵守其法律的人之间的友谊是否属于这一类，以便他能够相应地根据确定性和知识来实施统治，从而避免在那个方面对法律产生有害的和堕落的影响。

【15】〔700a—702b〕然后他又突然转而解释那些古代习俗中的法规所提倡的音乐。他解释了他前面曾就此而提到的某个方面，即，因以自由的方式接受习俗所带来的福祉，和以奴性和高压的方式接受习俗所导致的堕落。他谈到了奴性之令人讨厌和让人不快，还谈到了当国务不是通过教养和完美的智慧而建立在自发的友谊基础之上，那就注定要灭亡和堕落。另一方面，当这三方面〔按即教养、智慧和友谊〕都具备了，城邦就注定是善的和幸福的。整个城邦、一个家族和一个人，道理都是一样的。

第 四 卷

【1】〔704a—705b〕他开始在这一卷中，解释真正的城邦既不是叫做“城市”的地方，也不是人的汇集。相反，她包含这〔下列〕前提条件。(1)其公民接受政体之习俗(tradition)；(2)她有一位神圣的管理者；(3)这些公民表现出值得称许和值得赞美的道德习性与风俗；以及(4)其领土的自然条件适合〔22〕进口公民所需的物资，以及〔提供〕他们不可或缺的一切东西。

【2】〔705d—707a〕然后他又解释了另一个观念，即，为公民制定的法律，其目的不仅仅是为了得到同意和遵守。而毋宁说还为了产生值得赞美的道德习性和令人惬意的风俗之目的。他还提到另一个观念，即，一个人的习惯和道德习性，如果不与法律、高贵和惬意相一致，他就会总是处于变质和退化之中。一个人随着年龄的增长而不断的退化，那是很卑劣的。他举例子时说到了那些胆子大的人，他们忽略了低贱如航海之类的技艺或职业所要求的锻炼程度。他还以荷马的一首诗为例，这首诗广为流传，说一头狮子疏忽到了连勇气都已悄然逝去，还要去恐吓山羊。

【3】〔709b-e〕然后他开始解释这个与城邦有牵连的观念。他还说道，对一个城邦来说，如果那位为城邦建立习俗的人，在繁荣和其他事情上相联的好运道的所有方面，是老练、有见识和训练有素的，那就非常幸运。① 进一步说，对立法者来说，如公民们听从、遵守且愿意接受政体所包含的习俗，那也幸运之至。

【4】〔709e—712b〕然后他开始解释独裁问题，当公民们不是那种具有良好自然倾向的好人时，也许就有独裁的需要。当统治者有着独裁的自然倾向，并且用独裁来满足他欲望时，独裁才是值得谴责的，而并非由于他为公民的利益而实施独裁。因为当城邦出现这种情况，即统治者不得不采取高压手段时，他就那样做了，并且还为城邦建立了

① “幸运”、“时机”：*ittifdq*、希腊语作：*kairos*。

神圣的习俗，那么，独裁就是非常值得赞美和令人满意的。

【5】〔710e—711d〕然后他认为，在这种情况下实施的独裁，在很多方面都比历来所选用的方式更适当和容易。建立习俗的人，通过对公民实施独裁，就能够在最短的时间内把他们变得正直起来。相比较而言，那种不实施独裁而搞一些与自由方式相一致的事情的人〔23〕，离开了温和的统治就别无他法，可怀柔需要很长的时间。

【6】然后他说道，对那些自由和高尚的人来说，独裁和高压极为糟糕，就如同那对奴隶和坏人极为合适一样。他举了克诺索斯人(Cnossan)为例，还以他们都知道的其他城邦的公民为例。

【7】〔713a—714a?〕然后他解释道，公民越好，其统治者就越神圣(因此，他们的统治者比一个不那么优秀城邦的统治者更优秀)。结果这种情形可以达到如此的程度：城邦的管理者就会具有神圣存在物的属性，而几乎不与人类的属性相共往。他就这个观念，举了他们都知道的一个城邦的公民为例。

【8】〔714b〕然后他解释了，政体的种类与习俗的种类在数量上是相当的，因为政体之与习俗相一致，即在于政体在习俗中获得力量，并建立在习俗的基础之上。进言之，统治的种类和生活的方式也在数量上与习俗相当。如果一方好，则另一方也好；一方糟糕，另一方也就糟糕；一方优秀，另一方也优秀——事实上也是八九不离十。

【9】〔714c—716b〕然后他解释道，那些不成功的统治者珍爱自己的美貌、财富、血统或自己的任何优点，这是不值得赞赏或认同的。因为统治者最大的关切，应该是被统治者的福祉。自大成性者只关心自己以及自己的命运，而由此招致神们的不快。而谁招致了神们的不快，就得不到他们的青睐，没有他们的青睐，就不会留下高贵的和值得赞同的遗产。

【10】〔714c—716b〕然后他开始描述那种人，说明他应关心的那些东西。那种人应该以〔关心〕身体的命运(fate)为始，其次是灵魂的命运，然后是那种序列的外在事物。由于兹事体极为有益，他举例详细说明了这个话题。他在结束时，谈论了儿子和父亲的权力和义务，如何才能履行它们，当它们在生活中出现的时候，是什么样子，以及当

它们在结束的时候，是什么样子〔24〕。

【11】〔718d—719a〕然后他解释了这种高尚的道路所包含的困难与易处，举了一首广为传诵的诗为例。

【12】〔719b-e〕然后他解释道，一个诗人、一名辩手和一位商讨者也许会同时说到一件事情及其对立面，然而关注习俗的人，应该只捍卫那件对他有用的事。

【13】然后他就那一点，举了某些法治的例子，即，埋葬死者和裹尸：立法者应如何管理这些事情，以及我们曾列举[①]过的其他人，应如何去谈论它们。

【14】〔719e—720e〕然后他解释了如何把法律灌输到人们心里，举了一个对孩子友善的医生为例。他说那些医生的仆人效仿他们。同样也有一些法官在给予指导方面效法立法者。他们必须运用极大的善心来恢复习俗，并为人们而维护习俗。

【15】〔720e—722c〕然后他解释道，城邦只有在与婚姻和生殖相关的法律的后果中，才能开始繁荣。因此，那种法律必须极其精练和严谨。他提到了某些事情，诸如那个时代众所周知的习俗所包含的罚款和惩罚，与此相关的是：如若忽视这一点，可谓错误之至。

【16】〔722c—723b〕然后他解释道，若要让习俗扎根于公民的心里，必须在建立习俗以前，先制定"序曲"。就这些序曲而言，有的是偶得的，取决于好运道；有的是强加的，还有的是天然的。偶得的序曲好比一场降临于公民身上的灾难，会破坏他们之间的关系，结果他们被迫接受一种习俗，这种习俗会把他们团结起来，并统一他们的兴趣和观点。天然的序曲好比是一种出于漫长而遥遥无期时间流逝所产生的衰败，也出于人们天然倾向于这种序曲而对之产生的厌倦。强加的序曲就好比是在争论中通过讨论和澄清而形成的公告。这样一来，如果这三〔种〕序曲都发生了〔25〕，那么人们遵循习俗的愿望就会是出于真心的，他们也会被迫趋向于那种习俗，结果当他们认识到那种习俗时，也就会欣然接受之。

---

① 在12节的开头处。

此外还有一种序曲不在这三者之属，即，立法者、法官和信徒都竭力颂扬的那种值得赞赏的而且高贵的道德习性，他们的颂扬是为了让无知者和孩童都能习惯于那种道德习性。一旦这种道德习性变成了确然的倾向，就更容易引导这些人去接受习俗，也能更快地敦促他们忠于那种习俗，因为邪恶的人不如中庸的人更容易被引向美好的东西。

【17】〔724a-b〕然后他亲自允诺了以后会解释公民们在其灵魂、身体、习性和品质方面需要哪些东西。

第 五 卷

【1】〔726a—727e〕他在这一卷中解释了，灵魂的问题是首先应关注的问题，因为灵魂是最高贵的东西，在神圣的东西中列第三位。对灵魂最有价值的关注就是荣誉，因为对灵魂的蔑视是很卑劣的。他解释说，荣誉是一种神圣的东西，也是神圣中的最高贵者。既然灵魂是高贵的，因此就该得到尊荣。满足灵魂的欲求，并不是对灵魂的尊荣，因为如果是那样的话，小孩和相应无知的人也能满足他们灵魂的欲求，因为他们也假定其灵魂亦是欲求着美好而更为可取的事物，然而，满足这些欲望会给他们带来很多害处。相反，对灵魂的尊荣包含着对灵魂的训诫，以及满足那些为神圣习俗所赞许的欲望。法律对这些〔有害的〕欲望谴责得越多，就越是一种尊荣灵魂以远离这些欲望的行为，即便暂时会是让人痛苦的。谁因为灵魂如果不是为了肉体就无法存在，而认定肉体比灵魂更高贵，谁就大错特错。稍加留心，其错谬便昭然若揭。

【2】〔727e—728a〕然后他说明了，灵魂在人的大多数行动中，比如〔26〕积聚财富和其他东西，应如何予以尊荣。

【3】〔728a〕接下来他指出，灵魂在这样的说法中是如何得到尊荣的："应该让〔公民〕接受立法者的教导，因为这是立法者的分内之事。"

【4】〔728c—729a〕然后他还提到了，在对灵魂的尊荣之后，人还

必须尊荣肉体。他解释到，值得尊荣的不是那种美丽的、强壮的、灵巧的、健康的或肥胖的身体，而是那种遵循着与习俗相一致的那些值得赞美和让人愉快的习性的身体。尊荣身体的方法，就是遵循道德戒律。他解释了这种观念，对之予以了详尽的讨论，也举了一些浅显而有益的例子。

【5】〔729a-c〕然后他开始说明，训练儿童以尊荣身体的习俗做法，与训练中老年人——当他们无知时——的做法，完全是一回事。

【6】〔729c—730b〕接下来他解释到，同样的习俗也适用于与客人、亲属和公民的灵魂相关的荣誉，而在身体训练方面，客人适用的习俗则与亲属所适用的大不相同，就在于对身体的训练包含着对罪行的处罚。如果在这方面同等地对待客人和亲属，就会导致习俗和法律的败坏。

【7】〔730b—732b〕然后他解释了人们应如何沿着这条路去获致德性。他还认为在这方面必不可少地要耗费时间，因为一种习性只有在每一种社会环境中，所有群体的人经过长期的实践后才会成形，否则就不会成为一种习性。通向正义、节制、勇敢以及其他习性的道路与此相同。相似地，革除那些让人谴责的东西，也需要时间，使人习惯于放弃下贱的东西。如果一个人不是志趣高远，或者没有天然的强烈义愤感，那么其灵魂的训练就根本不是完整的，因为人都天然地倾向于过分看重其所爱者的大多数过错，而对人来说，没有什么比其灵魂更是其所爱。如果情况如此，如果人们要让自己所爱的灵魂远离欲望——这是人快乐的源泉，那么强烈的义愤感就是必不可少的。在这种情况下，要让人远离其灵魂所赞许的一切东西，仅仅是愤怒就很有效了，人们要习惯于愤怒，而不是一开头就牢骚满腹。

【8】〔732b-d〕接下来他解释了，有教养的人必须首先克制自己的灵魂，放弃那些无节制的行为〔27〕，诸如没完没了的欢喜、过度的欢笑、强烈的忧伤、过度的悲痛，等等。一旦他们如此克制自己的灵魂，他们就必须克制这些东西的枝节。

【9】〔732d—734e〕然后他提到，人们在联结并力图获得所有这些品质特征时，必须寻求神的帮助，向神乞求和恳请，请神明襄助其所作所为，好让他们的事业能与法律相合，既值得赞美也属神圣。人也必须强

化对神的信心，才能让人的生存更为适当，其生活方式才更高贵。一种高贵的生活方式在某一群人(而不是另一群人)看来是高贵的，或者在神的眼中会是高贵的。人必须考虑这一点，并予以彻底的反思。

他长篇大论地论述了这个观念，并解释了这种选定的生活方式与道德习性和法规的联系。他举了几例来说明，而最终提到了节制。他解释到，苦中作乐是一种不得已的生活方式，而居安思危则是一种随心的生活方式。

【10】〔734e—735a〕接下来他还提到了这方面与健康、勇敢、知识等等的联系。

他进一步提到了，城邦事务不可能是完整的，除非习俗凭借〔上述〕序曲而与统治[①]相关，这些序曲一旦确立起来，这个伟大而灿烂的习俗才会起作用。他以衣服的经纬为例。

【11】〔735a-c〕然后他宣称有两类这样的统治。一种由部族的统治者及其对部族的统治所构成，另一种由习俗所构成，这种习俗又是由那些制定者所建立起来的。他提到，这种观念适用于所有受统管的家畜和人。因为他们每一阶层都有一个管理者，也有一个与他人不同的习俗(usage)。[②]

【12】〔735c-e〕接下来他提到了另一个观念，对这种联系很有用，也就是说，专制政体对于神圣习俗来说，是一个必需的序曲。之所以需要专制政体，有两方面的考虑：一是为了净化，我的意思是净化城邦中的那些恶人，他们的勤劳、举止、诡计以及所热衷的行动，都与统治者对着干。另一方面是教训他们，并警告良民，好让他们轻松愉快地接受那些认同神圣事物的人所尊奉的习俗。

【13】〔735e—736a〕然后他解释到，如果对什么东西没有一种真正而急迫的需要，那么这件事情就不会干得〔28〕极其漂亮。他以移民和贫困为例，说移民和贫困能够成为高尚城邦的基础，因为移民对安居有着真正的需要，而穷人对那些能保证其生计的东西也有着真正的

---

① “统治”(*siyasatt*)，在明确指城邦的时候，通常被理解为“政体”。

② “习俗”：*rasm*。

需要。

【14】然后他说明了，正确的分配是城邦事务的基石，这是为了防止任何事情发展到过度占有的境地，或者防止它跌到必需的水平之下，由此以避免公民间的冲突。他在此首先列举了土地与版图，然后列举了同伴与弟兄，后来又列举了供应与营养，然后列举了农场，然后是寺庙，然后又列举了必不可少的储藏所。他说，这样的分配，尽管是必需的，却也是很困难的。建立城邦的人必须为城邦设立一些法规，在此基础之上才能干事情。他举了一些大家都熟知的例子。他还提到了立法者为城邦的公民分配世俗物品的各个方面。

【15】最后他说道，"那么，这就是我们从一开头就向往的那种城邦。"

【16】〔741b—741a?〕然后他回过头来说，应该如何管理儿童、青年和其他相似的无知者。

【17】〔741a-e?〕然后他接着又说到了要尊荣习俗和政体并以崇敬和赞扬的眼光来看待习俗和政体的法令。

【18】〔742a—744a〕然后他开始详细地解释要以从事并不低贱的职业来积累财富。于是他认为，以值得赞美的手段积聚财富，比贫穷要好得多。但是，如果所积累的财富给人类带来各种各样的耻辱，那最好还是不要去挣这种财富。他长篇大论地谈及了这个话题，从希腊的各行各业中——有些值得称道，有些则不——举了一些例子说明那些值得称道的积累财富的办法，比如旅行和商贸，因为他们一般都知道这些行业。简而言之，在所挣得的东西中，那些既没有危害习俗和构成习俗的序曲〔29〕的品质特征，也没有危害与身心相一致的荣誉，那就是非常值得称道的。但如果对其中一个方面有害，那就应该受到责备，而且最好不去求索，不去积极从事，因为计划中的目的是让戒律和习俗能够保持活力。

他还提到，制定习俗的人必须禁止一切有教养和聪明的人去干那种事情，也要禁止那些顺从习俗的人去从事那样的职业。他必须实施惩罚，并解释惩罚的意义和后果，好让人们尊奉这些习俗，不要违犯。

【19】〔744a—745b?〕这位聪明人〔柏拉图〕详细地讨论了这个主

题，还涉及到立法者有义务像关注富人那样关注穷人：立法者必须设立习俗以使他们正直，安慰他们的灵魂，否则不可控制和疗治的败坏就会接踵而至。

【20】〔746d—747d〕立法者还必须建立与度量衡相关的习俗，以及人们在城邦中会碰到的一切事情，还有贸易，既不损害某个群体的利益，也不让其他人乱来。立法者必须相似地处理每个城邦的特权地位，无论贫富，以避免任何阶级凌驾于与之相关的习俗之上。因为那会导致绝大部分人事后果的败坏。简言之，神圣的习俗应该不存在不一致或不被遵守。（“不存在不一致”在这里的意思是，所有与制定神圣习俗的人地位相当并随制定者一起遵守习俗的人，会赞成习俗而不是找习俗的茬。）

第六卷

【1】〔751a-c〕他决意在这一卷中阐明，高尚城邦的统治者和其统治是公正和自然地组织起来的。因为城邦如果缺乏这些要素，就会短命。如果立法者不自然地把统治者、法官及其同僚组织起来，那么他一开始就要遭到嘲笑〔30〕，并成为笑柄，而他后来的事情也会搞得一团糟，他制定的法律也会堕落，而法律的堕落又会导致城邦的堕落。

【2】〔752b-c〕然后他开始解释到，如果城邦的公民是无知、不谙世故和孩子气的，他们当中就很少有人接受立法者引入的这些政体和那种秩序。

【3】〔752b—755b〕然后他解释了一种力争让他们接受的方法，指出：城邦必然要么是古老的，要么是新建的。如果城邦是古老的，那么立法者的任务就会因为那里以前有的法律而轻松一点，在人们的天性中，仍然能够找到那种法律的踪迹，并以此来构建现今法律的序曲(prelude)。如果城邦是新建的，那么这项任务在某种程度上来说就较难了，因为立法者还必须从城邦中挑选出那些在天性上已具备接受那些法律〔的能力〕的人。立法者然后以法律的基础，而能理解到他所想望的东西，并在公民们的灵魂中建立起〔各种〕传统，寻求得到公民们

的帮助，以壮大自己来对抗其他人。而假使立法者还会碰到另一个城邦的几群公民，他们已经注意到并已习惯于这种法律，那就让那位立法者去寻求他们的帮助，以对抗立法者自己城邦的公民（因为自己城邦的公民也是同根同种的后裔），那么自己城邦的公民就会在另一个城邦〔的帮助下〕，传播他〔立法者〕所制订的法律。

老年人的事务与此相似，立法者也必须寻求那些老谋深算且天性良善者的帮助，以对抗比他们更低下的那些孩童和无知者。这样，如果立法者碰到了诸如此类的人物（按指前者），他就要在最恰当的地方以最合适的方式来组织他们，立法者要把自己知道老年人能行的每一项传统交付给他们，因为他们一旦接受了那种传统，就有能力完成任务。雅典客人对此作了长篇大论，提到了诸如城邦初建时，应该如何划定其边界，如何组织那里的人，如何安排他们的薪金和需求，以及如何根据他们的年龄〔31〕来安排他们的活动之类的问题；因为年轻人无法完成、也不适合于老年人的任务和活动，而且老年人也无法完成、且不适合年轻人的任务与活动。雅典客人在漫长而充分的讨论中，解释了这一点。

【4】〔755b—756b〕然后他解释说，必须在公民中组织产生武士、将领和行政官，因为战争乃是城邦最为关切的东西之一。

【5】〔755c-d?〕然后他又在与安排管理相关的观念中，提到了另一种考虑，即是说，一开始所进行的那种安排管理也许不是完全正确的。因此，当〔立法者〕看到有的统治者并不熟谙或不胜任交给他执行的事务，又发现了另有某人更熟谙和胜任该事务，那么立法者就应该毫不犹豫开革前者，并让后者取而代之，以便那项任务尽可能干得漂亮和恰当。因为在这样一种情形下讲权利，① 是有害的。

【6】然后他提到了这样的事实，对大臣、经验老到者、顾问、行政

① “权利”（Rights），阿拉伯文作“*haqq*”。关于“right”和“rights”之为“正确”与“权利”，参施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：三联书店 2003 年。柏拉图的《法义》中有关“正确的”的词凡三百见，可见“法律”本身是讲求“正确的”，但该词之为“权利”，乃是近现代以来的事情。ὀρθότητα φύσει（657*a*8），Thomas L. Pangle 译作“by nature correct”，Otto Apelt 的德文版译作“naturgemäß Richtige”（见 Leipzig：Verlag von Felix Meiner，1998）。ὀρθότητα 来自于 ὀρθός，原意指直立的姿势，引申为“正确”（rightness，correctness）。“正统”（orthodox），就是正确的意见（ortho-doxa）——中译者注。

官等人的事务，要全副关注，其着眼点就在于在战争时期与和平时期，要常常向他们请教。因为没有这些人，立法者和公民们是干不成这些事的，因此安置好上面说的那些人，乃是城邦的福祉之所需。雅典客人进一步解释说，对他们的安置，需要不同的荣誉，包括对灵魂的荣耀和尊崇这一类的头等荣誉，和福利之类的第二等荣誉，以及如未来的许诺之类的第三等荣誉，和表现出——而非实际如此这般地明说——有明确倾向以及维持希望之类的第四等荣誉。

〔755b—756b〕至于说那些将士们，得根据等级给他们相应数量有利可图的和钱财方面的荣誉，所有这一切都要弄得妥妥贴贴。

〔756b-e〕他进一步解释到，统治者必须同那些懒惰而固执的人作斗争，不给他们以荣誉，而是罚他们的款，以整肃城邦事务，因为荣誉和罚款施行得不合符自然，每人都不能得其应得的东西（everyone deserving receives his due），那么荣誉和罚款就会导致法律的败坏。

【7】〔756e—758a〕然后他指出了与管理相关的一个微妙观念，就是说，平等产生友谊，而这两种〔指平等和友谊〕都是受人喜欢的。千万不要让人以为，平等就是在级别和荣誉方面，把奴隶和无知的人〔32〕与自由和高尚的人，放在同样的水平上。毋宁是说，平等就是指派每人应得的地位。这才是那种产生情感和友谊的平等。

【8】〔757d—758a〕然后他又提到了另一个有意的观念，即，也许会有什么事情发生在一群价值相等、地位相若的人身上，那就需要把某件事情委派给他们中的某个人（而非其他人），因此就必然惹得他们争吵和变心。在这样的情形下，人们就应该用上诸如运气、机会之类的东西。立法者对这样的情形，应当彻彻底底地小心在意。

【9】然后他解释了在开支方面的慷慨与吝啬，因为在给人开薪金时，一旦考虑到他们的差别，考虑到要按比例付给他们薪金和慷慨，这在一个政体中可是最难的事情。这是因为不管谁拿了薪水，却一毛不拔，没有让下属沾到好处，反而只是为了自己敛财，那谁就要倒大霉。统治者必须研究这种人——以及那种挥霍无度的人——的这种情况，巧妙地防止和阻挠他们。雅典客人充分地阐明了这一观念，也解释了那些恣意挥霍者的情形，这种人由于把钱财花在那些对城邦极其有害

的事情上，花在那些短暂易逝因而也就毫无用处的东西上，而增加自己的开支和薪水。

【10】〔758a-e〕然后他谈到了护卫者和监管人的事务。护卫者和监管人分成两组：一组由士兵、守夜人和武士之类的护卫者所构成，另一组由法官、祭司、行政官和顾问之类的政法监管人所构成。他举了一艘海上的船为例。他还进一步谈到汇报制度(institution of messengers)的益处，以及这种制度怎样起到预警的作用，它是如何消除那些重任在肩的人在受托事情上的松弛，如何让他们坚守岗位。这是公平合理的，因为"指派"极为有用、也大为有益。

【11】〔753b-c?〕然后他又提到了告密者和间谍的事情，他们代表公民的敌人来接近并盘问公民。他建议要仔细处理这种事务，并对他们小心在意。

【12】然后他偏离了话题(digressed)，提到了人的实质(substances)，并推荐了某种有益的东西，也就是说，为重要而紧迫的事务挑选那些立法者(还有统治者)，他们在自由方面有些经验，以便因其良好的天性，他们就会最大限度地远离邪恶〔33〕。

【13】然后他大量地谈到了自然的安排形式("自然"的意思是说，在事情和条件之间保持充足数量的比例：如果有一百个条件，那就应该有一百个〔等级〕；如果有十个条件，那就应该有十个等级；如果有一个条件，那就应该有一个等级)。

【14】〔776b—778a?〕然后他开始谈到了奴仆问题，并解释说那是城邦公民最重要的事情之一。有两类这样的奴仆：一类由奴隶和女仆而构成；另一类由城邦在和平时期和战时所需要的畜生所构成。立法者以及立法者背后的统治者，都必须留心奴仆的事情，通过给他们制定传统和关心他们，来管理他们。

【15】〔761a-c〕然后他又描绘了水的问题，因为公民们的水假如不是管理得极为正确的话，他们就没有任何办法来解决水的问题。立法者和统治者必须全面干预水的问题，并且为引水而挖渠，以免某处分得太多，而另一处又缺水，好把水给某些人，而从另一些人那里截住水。

【16】〔761a-c〕然后他谈到了水源的弥补问题，诸如水塘和必要时的输水设施。因为那是一个引致城邦生存和繁荣的大问题，也是城邦声望得以流传的最重要因素。制定传统的人，以及法官，都必须切实地关心这些设施。

【17】〔761d—762b〕他然后又跑题了，提到城邦最重要事务中的另一个观念，即，应该让人们缴纳的税费，比如施舍税(alms)、土地税和人头税(poll tax)。这些税费有两种：一种税费因自然资源而征收，另一种因耻辱而征收，是为了让青少年不要去干守法之外的其他事情，不要去过那种在公民的法律和生活方式之外的那种生活。

【18】〔761d—762b?〕然后他提到了罪与罚的问题。罪有两类：一种是守法方面马马虎虎，另一种是创新出某种与传统不一致的东西。如果被统治者犯了罪，统治者就必须根据最高立法者所量定的罪行，来实施惩罚。如果是统治者犯了罪，其他统治者就必须〔34〕诉诸规章制度，并按形式所需来申斥他。因为忽视罪与罚，就会导致城邦毁灭和败坏。

【19】然后他开始谈到公民的薪金，说了一大通，前面已经在很大范围内谈到过类似的问题。然而，前面的谈论是更为一般性的，而此处则更为具体。

【20】〔764a—765d〕然后他提到了在领导音乐家的问题上所必须关心的事情，因为那也是历朝历代都需要的东西。然而，对那种事务的关心在那个时代尤为重要。于是他谈到了有两类音乐：一类激励人去战斗和从事战争活动，另一类激励和有助于和平与愉悦的活动。立法者和统治者必须根据法律的要求，来组织这些音乐负责人。

第 七 卷

【1】他在这一卷中开始解释颂歌(hymns)的问题，颂歌对立法者制定法律来说，乃是必不可少的，好让那些颂歌在立法者生前所在的时代和死后的日子，都会被喜欢。雅典客人说，这种东西乃是必需的，于是他花了很大篇幅来谈论这一点。

【2】然后他对颂歌进行了分类后，说："当立法者刚刚开始表明他们的计划，立即就引入了某些颂歌，有些颂歌是零零碎碎引入的，而有些则是在他们完成立法、制定法规并建立起传统后，成群结队引入的"。

【3】然后他说，突然引进的东西，就好像是赝品之类，因为那需要零零碎碎的转变和改动，就好像这部著作其他地方所提到的那种情形一样。他还说在儿童和那种在传统习俗方面不够老练的人看来，那种〔突然引入的〕东西会变成一种缺点。但另一方面，逐渐引入的东西却是美好的和高贵的。而最后引入的才是最高贵的，对这种东西进行防备(precaution)才是最有效的。

【4】然后他说，颂歌中所说的东西，不应该贬低任何反思过它们并发现了它们含意的人的正确性。

【5】接下来他举了一些例子，这些例子来自于那些诗人的说法，而那些诗人则把格言同古代立法者〔35〕联系起来，并吟咏着那些言简意赅的格言。

【6】然后他开始解释说，那些格言要么是公民们需要学会并努力记住的新玩意儿(innovation)，要么就会是公民已经知道的新玩意儿。他举的例子出自于他们都知道的古书。

〔疏〕不详。

【7】然后他离题去说那类应该在这些书(卷)中讲述的事情。他说，必须用最充分的细节和可能的概述，来阐述立法者所制订的法规，辅之以各种规劝，公民们听从那些规劝时，可以感化(melt)他们的心，把他们变得谦卑和歉疚，并在他们心中培育起同情和谦卑。

【8】〔799c-d?〕然后他介绍了公民们可以用来自我警醒的道德寓言(parable)，那些寓言要么说的往昔民族，他们的足迹已湮没不存，而只留下名声；要么说的是动物和它们的状况，然后是关于一些稀奇古怪的让人困惑的事情。他描绘了这些稀奇古怪事情的好处和妙处。一种是说那些不太老练的人，就好像大众一样，对他们所不理解的东西，天生就很向往——尽管他们难于理解那种东西的真实本质。另一种是说他们对不可思议的东西所表示出的那种惊奇。然而，还有一种

说法，由于人们老是不断地要从那些稀奇古怪的事情中引申出什么意义来，所以它就会让法律持续存在下去。

【9】〔804a?〕然后他为这种稀奇古怪的事情而提到了一些书，那些讨论其意义的城邦公民，一般说来都知道那些书。那些稀奇古怪的事情流传之广，就连荷马以及其他诗人都在其诗作中有所提及。

【10】然后他转而解释另一个观念，还对它进行了广泛的讨论，这就是：立法者必须要求公民记住并研究那些格言，并把这一条视为他所制订法律的最重要的一款，好让那些格言不被忘却。

【11】然后他开始谈到与立法事务相关的另一个观念，即，任何立法者都应该拒绝接受前面的立法者所引入的任何东西。如果立法者出于必需，而要改变以前法律的条款，那就让他拒绝接受那些城邦公民在立法者引入〔36〕的东西之间所做出的选择，让他拒绝接受对法律传统和法律习惯的歪曲好了。此后，立法者可以开始用更适当的东西来代替之。雅典客人在这个问题上做了广泛讨论。

【12】然后他转而解释未来立法者的问题。他谈到，当立法者宣布另外的某人要接他的班时，公民们——尤其是那些头脑简单的公民——的思想和内心，早早就抱有了希冀，而这样就减弱了他们遵守他本人所引入东西的愿望。

【13】然后他亲自解释道，立法者在宣称说他将永远不会选择任何继承者的时候，他要非常谨慎。因为，那种话一旦公之于众，而大家后来某个时候又看到另外有人跟随在他后面，这就会导致他们拒绝、否认并抛弃所有的法律：包括他自己的法律、其先人的法律和其后继者的法律。相反，立法者必须在否定和肯定之间执两用中。比如说，他应该宣布，当他的法规和传统因时过境迁而被人忘却时，以及当人们变得堕落时，就会有人出来保护他和他的法律。如果他们问未来的立法者是否会和他一样优秀时，他就要否认这一点，既然这种否认对自己没有什么害处。雅典客人举的例子，来自于刚才说的那种城邦的公民和立法者。

【14】那以后，他又接着开始解释说，有两类传统。一类传统会根据立法者的时代及其城邦的条件并按照他们的要求，为每一位立法者

提供“法律”(Law)。第二类则由那种并不变动或不变化的传统，也就是自然的传统所构成。雅典客人对此做了广泛讨论，举的例子与亲属、见利忘义以及其他事情相关。

第 八 卷

【1】〔828a-c〕他在这一卷开头处，以普通的方式谈到了节日的问题，然后他就开始讨论对节日的安排。于是他描述了一个微妙的观念，这个观念揭示了节日的一个奇妙的好处，即，颂扬神明并恢复神明的名望，这不同于他在这一卷开头处所指的那种好处。因为对神明的颂扬〔37〕和敬重，就是对传统和法律的颂扬。雅典客人说，应该视神明的个数而为每一位神明设立一个节日，并向神明献祭，公民由此就可试图获得他们的恩宠。

【2】〔828c—829c〕然后他提到说有两类神，一类是天上受到敬拜的神，一类是地上受到尊重却未受敬拜的神。他〔疑即立法者〕根据法律的要求，为每一类神安排恰当的献祭与活动。他描绘到，城邦的年轻人在这些节日期间，献完祭后，必须亲自投身到有益于战争的那些锻炼中去，他们才会兴致勃勃地完成这一点〔按指献祭〕。立法者要允许他们在这些节日里，唱那些表示赞扬和谴责的歌谣，好引导他们高高兴兴、快快乐乐地尊奉传统。因为，当年轻人听到恰当的同时也是依据法律的要求而来的颂歌和谴责的歌谣时，就会在他们的心里逐渐灌输一种要通过战斗来获得德性的热望。他们的热望还会增长和加强，他们的心胸也会变得坚强，他们的义愤感也会增强。此外，从年轻人在那些节日所从事的锻炼中，也就发展出了战斗中所进行的活动来，战斗需要英勇刚强，而这对城邦乃是有益的。

【3】〔831c—833b；846d—847b?〕然后他又谈到了城邦统治者不应忽略的另一个观念，即，为了献祭而操刀屠宰的人，同请来装点节日的匠人一样，也都是城邦的组成部分。由于他们会忙着干自己的活，也就会错过参加节日所能得到的好处。如果他们错过了这些好处，他们就会变得肆无忌惮。而如果这些肆无忌惮的人又为数众多，其结果

就会败坏城邦，因为他们会形成城邦的一个大的部分。因此，统治者千万不要让太多的公民成为这样的匠人。统治者故而要给他们特殊的许可，好让公民们不会因此而败坏，统治者还要揭露出那些技艺的这般卑贱的方面，经过这样揭露，结果只有天性恶劣的人才会有志于操这种职业。否则，就会导致对传统事物的削弱〔38〕。

【4】〔829e—834d〕然后他回过头来谈节日中所要搞的锻炼。他还按照彼时彼地的那些人都熟知的方式，历数了这些锻炼〔项目〕并阐明了这件事，历数了从这些锻炼中所能得到的好处，比如各种各样的马术、持械操练和角斗。

【5】〔835b—841a〕然后他谈到，节日中的这些快乐，进入他们的心里，就好像是他们在节日中找到的这些乐子，好让他们在节日以外的日子里，也会沉浸并依附在这些快乐中，其程度之深，足以发展到在法律传统以外，也还会沉浸在快乐中。这样一来，立法者对这种观念必须格外留神，尤其在与性交以及它所带来的快感相关的时候，因为那是欲望和快乐的最大起因。这些东西在极为有益的同时，它们的害处也同样巨大。他〔雅典客人〕在这个观念和这个主题上特别谈论了好一阵子，在他提到的那些方面谈得很广泛，这一段长篇大论一直到他继续往前走，超越这一点而谈到节制的时候为止。

【6】〔841a-c〕然后他接下来又谈到了其他的德性，以及年轻人与这些德性相关的各个阶段。他还谈到这些美德随同合法的快乐一起，是如何悄悄地潜入灵魂之中的，以及相似地，邪恶连同不合法的快乐——尽管微不足道——是如何潜入灵魂的。那因为这是一个立法者应该予以彻底关注的最重要的事情之一。

【7】〔835d—844d〕然后他谈到了这个问题的难度，关注它和控制它时的困难，因为要关注和控制某个与其对立面无法区分开来的东西，那是相当困难的。那是因为年轻人和肆无忌惮的人看重的是漂亮的外表，漂亮的外表才能满足他们的愿望。结果，统治者很难把他们从其所坚信的东西那里改正过来，于是他们〔按指年轻人和肆无忌惮的人〕很快就实现他们糟糕的目标，并最终导致城邦的败坏。这样的话，立法者必须逐条地关注每一个这方面的问题，也关心工人、匠人、

农民和边境居民的事务。立法者要建立适当的传统,以把他们变得正直(upright)起来。然后立法者要倾其最大的努力,防止在神庙和人间受崇敬的地方〔39〕等问题上有所变化,因为变更这些地方会败坏人们的心灵,而败坏他们的心灵,反过来又会把城邦事务置于无序之中。

立法者必须教会统治者和法官如何管理每一群人,好让他们按他的方针办,并由此而努力走上正道(correct course),以免由于管理不善而吵吵闹闹。雅典客人提到这个观念时,以自由民和奴隶为例,还以人们如何对付蜂箱里的蜜蜂为例——他指的仅仅是那些坏人和流氓。

【8】然后他提到,同一个统治者和管理者不会了解所有辖区的习俗(usages)、规则① 和习惯。于是,统治者中的某一位大人,也许就能熟练地管理其中一群人,和特定国家的居民。如果要他去统治其他的人群,哪怕这群人为数更少,他也无能为力,因为他不会注意到他们的习俗、规则和习惯,他也懂不了这些东西。雅典客人就这个观念举了海上统治者和陆上统治者的例子。雅典客人在这个问题上大谈特谈。

【9】〔844d—845d〕然后他开始把两种观念,即,盗窃问题和财产问题解释为一体。他谈到,谁在没有得到允许的情况下,拿走了无关紧要且不可能储藏的财产,就不应该受到惩罚,因为对此网开一面乃是大丈夫所为(manly),也会给公民赢得好名声。但假如是可以储藏的东西,而且一经持有,以后就会有用,那么惩罚拿走这些东西的人,不仅不是可鄙的,反而是公正的。从这一点就可以清楚地看到,谁从别人的财产中拿走了和前一种相类的东西,就不应该像拿走了有价值东西的窃贼那样,受到惩罚。为此,雅典客人举了水果和相似的东西为例。

【10】〔846d—847b〕然后他又离题来谈技艺和手艺。他解释说,公民必须干一行适合于自己的特定技艺。随便哪个人〔40〕为了取乐、消遣或虚荣心,要从一种技艺转到另一种技艺,而且又谈不上必得如此,也不是不胜任于第一种技艺,或者没有明显的借口或原因,那么城

① “规则”,阿拉伯语作“*qawanin*”,来自于希腊文“*kanon*”。

邦的管理者就必须要阻止他。如果城邦管理者应该为此需要惩罚他（跳槽者），那管理者就要惩罚他，并课以罚款。因为毫无来由地从一种技艺转变到另一种技艺，这乃是在恰当管理中混乱和败坏的强大原因。雅典客人就此进一步谈了一大通，还谈了对这种行为的罚款。

【11】〔847e—848c〕然后他〔亲自〕描述了对公民来说不可或缺的供养。他说，城邦的统治者必须牢牢控制这个方面，而且那些建立传统的人再怎么重视都不为过。相反，他们应该在传统中制订一些法规，来解决这个问题。这些法规包括供养公民本人，然后供养他们的奴隶，接下来是他们的牲畜，最后才是〔交换〕剩余的东西——他们愿意互相慷慨提供的东西。

【12】〔848c—849a〕然后他描述了敬神的场所问题，以及公民为了某种公共利益——如市场交易——而集会的问题。因为城邦的立法者和统治者必须在这个问题上，引导公民的注意力。

【13】〔849a—850c〕然后他解释说，同样需要研究买卖问题，好让公民恰当地做买卖；身体、住所、寺庙、战争以及诸如此类所需的物品问题，也同样需要研究；接下来就是合约、〔户籍〕登记、储蓄、债务和契约——因为立法者也许得关心所有这些方面。雅典客人在这一卷的末尾对这些事情做了稳健的讨论，谁反思了他所指出道路，谁就会搞清楚它，还会认识到他的意图，也就是我们提到过的。

第 九 卷

【1】到这一点为止，他讨论了法律的根基，还讨论了立法者必须关注的那些问题，而丝毫没有略过什么，也就是没有忽视规则和根基。

【2】〔854b-c〕接下来，他在这一卷中开始解释那些用来润饰的东西；解释那套法律和那些东西，而那套法律和那些东西乃是那些〔41〕根基的必然结果。他解释说，这种城邦的良民不可能摒弃与这些分外之责和这些结果相关的事情，因为自由民总是自愿遵守，而奴隶却必得受命才遵守。高尚的法学家(legist)必须彻底关注那些给传统增色的东西，把它们建立起来，好让高尚的公民以自觉自愿的尊奉来依附

于它，并因此而会变得善良(good)和幸福。雅典客人举的例子是参拜和修建圣地，以及同高尚的民族打交道。

【3】〔854c—855〕然后他谈到，应该对那些邪恶的人所犯的罪进行处罚，因为他们不敬重做礼拜的地方，也不敬重祖先和统治者。雅典客人说，这样的事情要交给法官来做，好让罪犯受到应得的诸如鞭打、杀头、罚款或示众之类的惩罚。

【4】〔855a〕然后他解释道，受到任何这类惩罚的那些人，如果他们的孩子和亲属和他们划清界限，且不和他们来往，这就很受人赞美，那些孩子和亲属在城邦中就应得到尊荣，因为这表明他们具有良好的自然习性。雅典客人谈到，谁反对这类鞭刑和惩罚，也就是不赞许这些东西，这就会对传统带来巨大的危害，其危害之深，有甚于交战中的敌人。

【5】接下来他又描述了遗产问题的一个方面，即，如果一个在本国长大的人，在以前由老年人掌管的事情上，比那些老年人更适合，那就把那件事交给他。而如果老年人去世了，后者就取而代之。

【6】〔857a-b〕然后他开始总结惩罚和赎金的问题。他以盗窃和其他事情为例。如果盗贼双倍返还他所偷的东西，并表示忏悔，就不会给他处以监禁和鞭打的刑罚。雅典客人还接着举了其他例子。

【7】然后他解释说，当人们善良而高尚的时候，他们就根本不需要传统和法律了，而且他们也会非常幸福。只有那些道德习性既不健全也不恰当的人，才需要法律和传统。他进一步提到了公民们在古代习俗中所发现的颂歌〔42〕，他们在诗人的说法中、在大众习俗中、在著名的格言中，也发现了相似的颂歌。这些颂歌减少了他们对立法者的需求，净化了他们的道德习性，让他们受益匪浅。

【8】〔860d—863a〕然后他进一步谈到了有意地和蓄意地作恶，以及由于自然习性使然而非蓄意作的恶。他谈到，这些东西都与传统不协调(harmony)，反而要危害传统、败坏城邦事务。他说必须对这两类恶行施与处罚。他花了很大篇幅来谈某些公民对其他人所施与的伤害，究竟是故意的，还是无心之过，抑或事出必然。他谈到了对这些人所适用的法规，而这些法规都是那些人十分熟悉的。他还解释了那种

与正义、不义相关的观念，那种观念还与其他一切属于部分有意部分无意发生的事情相关。

【9】然后他开始解释另一个观念，这个观念一旦懂得，就极为有益，即：正义就是高贵。那么，是不是所有正义的行动及后果都是高贵的呢，抑或不是高贵的？也就是说，对罪行的报复(retaliation)和惩罚，也是正义的〔内在〕要素；如若看看这些行动本身——杀头、鞭打、罚款以及类似的东西，也许就会发现，它们本身并不是高贵的。他举的例子，是说某人抢夺了一处做礼拜的地方，就被抓起来了，挨了鞭刑或死刑。他大量地谈论了故意的和无意的东西，这些东西既有高贵的，也有卑贱的。他在这些问题上的主要目的，是要以他所说的话来解释，某个人出生并成长于某个传统之中，他〔除了该传统而外〕对其他东西一无所知，并且只做传统所要求的，这种人究竟是不是高尚的，值不值得赞颂(因为人们对此一直以来都有极不相同的看法)，以及对于并非蓄意、而是由于其自然习性而犯罪的人，是否要加诸惩罚，假设这种惩罚要么是直接的，要么是未来的。我以性命担保：这种观念乃是十分有益的，如果它得到了真正阐明的话！

在他的阐述中间，在各个不同地方都进行了不明言(tacit)而又不连贯的讨论——他正是通过所有这些来表明：随便哪个人，只要他有能力深思熟虑，有能力避免卑贱的事情，但他却沉沦(neglects oneself)到了那种天生就倾向于干受人谴责事情的人的程度，那他可能迟早要为他所干的一切事情而受到惩罚。

【10】〔874d—882c〕然后他解释了那些惩罚〔方式〕，并根据罪行的种类来予以划分，这与他们那个时候众所周知的情况是相一致的。

〔结　　论〕

阿布·纳撒尔·阿尔法拉比说："这部书到我们手中，就这么多了，我们想方设法去把握它。我们反思了它，匆匆翻阅一过，提炼出它的那些观念，也就是我们所领悟到的，以及我们所知的那位聪明人〔柏拉图〕打算要解释的观念。兴许，他在我们由之提炼出这些观念的那

些说法中，曾寄予了数倍于我们所提及的许多微妙而雅致的东西和许多有益的观念。不过，他的确曾打算解释我们所提出来的那些东西。我们这样做，期待着回报和美名”。

他〔按指阿尔法拉比，下同〕说：“该书还有几卷，我们未曾抄录下来”。

他说：“人们对该书的卷数有不同的看法，有的说有十卷，而有的说有十四卷。但只有我们讨论过的那几卷传到了我们手上”。①

这就是崇高的、伟大的和神圣的柏拉图——愿他安息——所著的《法义》，由“大师”、“第二导师”阿布·纳撒尔·穆罕默德·伊本·穆罕默德·伊本·塔克汗（Abu Nasr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tarkhan）阐明，愿真主净化他所珍视的灵魂。

---

① 另参 Leo Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, in *What is Political Philosophy?* New York: Free Press, 1959. p. 134——中译注.

两圣相契论*

——神圣者柏拉图与亚里士多德意见的一致性

【英译者导言】

本文译自 Fauzi M. Najjar 整理和编辑的文本。① Najjar 的编本对于一个世纪前出的第一版来说，有了显著的提高。第一版一直都是后来各种版本的基础。② Dieterici 依赖于自己编本，把该书译成了德文，Manuel Alonso Alonso 神父和 Élie Abdel-Massih 亦据此分别译成了西班牙文和法文。Dominique Mallet 用 Najjar 未刊的编本为底本，把它译成了法文，除了少量润饰和补充外，随 Najjar 本的出版，该

---

* 直译应为"两位圣人——神圣者柏拉图和亚里士多德两种意见的和谐"，从汉语的习惯译作较为古雅的"相契论"。"和谐"又有译作"调解"(reconciliation)者。英文标题为：*The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle*，译自 Alfarabi: *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts* (Ithaca: Cornell University Press, 2001), translated by Charles E. Butterworth。

① 见阿尔法拉比(Abū Nasr al-Fārabī)，*L'Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote* (Damascus: *Institut Français de Damas*, 1999)，Fauzi Mitri Najjar 和 Dominique Mallet 编辑和翻译。

② 见 Friedrich Dieterici, "Kitab al-Jam bayn Ra'yay al-Hakimayn, Aflatun al-Ilāhī wa Aristutalis", in *Alfarābi's philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener, und Berliner Handschriften herausgegeben* (Leiden: E. J. Brill, 1890) 和 Albert N. Nader, *Kitab al-Jam bayn Ra'yay al-Hakimayn* (Beirut: Imprimérie Catholique, 1960)。Nader 于 1968 年重版了该文本；自 1907 年以来，开罗已出了几个 Dieterici 版的普及版。

法译本取代了早前的译本。[1] Najjar 的编本的突出之点，在于它不仅用上了第一版所依托的那两个抄本，而且还参照了其他九种抄本。[2] 其特殊的重要性，还在于他依托了土耳其 Diyarbekir“中心图书馆”所藏的非常正确可信的 1970 号抄本。它除了是所有抄本中最正确可信的以外，也是最古老和最完整的抄本。Najjar 在普林斯顿大学的两个藏本，和 Teheran 大学中心图书馆的四个抄本之外，还依据另外两个突厥文抄本，对 Diyarbekir 本做了补充和校读。[3] 因此，我们现在所处理的这个本子，似乎是最可靠的了。

由于 Diyarbekir 抄本对文本的确立具有如此重要的意义，它的页码在本文中即以方括号标出。文本章句的划分，反映了我们对文章的理解，我们为文本各部分加的标题，同样是我们的理解。现在这个译本由 Fauzi M. Najjar 开始翻译，后由 Charles E. Butterworth 完成和修订，并加上了注释。[4]

---

① 见 Friedrich Dieterici，“Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles”，载于 *Alfārābī's philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen übersetzt*（Leiden：E. J. Brill，1892）；Manuel Alonso Alonso 神父，“Concordia entre el divino Platon y el sabio Aristoteles”，*Pensamiento* 25(1969)；Élie Abdel-Massih，“Livre de concordance entre les opinions des deux sages：le divin Platon et Aristote”，载于 *Melto*，*Recherches orientales* 2(1969)，Université Saint-Esprit，Kaslik，Lebanon；以及 Dominique Mallet，“L'Harmonie entre les opinions des deux Sage，le divin Platon et Aristote”，载于 *Deux traité philosophiques*（Damascus：Institut Français de Damas，1989）。

② 第一版依据的是大英博物馆 7518 号抄本，和柏林 Petermann II 的 578 号抄本。

③ Najjar 利用了前述两个抄本外，还有 Diyarbekir 中心图书馆 1970 号抄本，普林斯顿大学图书馆 Garrett 的 794 号抄本，普林斯顿大学图书馆 Yahuda 的 605 号抄本，伊斯坦布尔 Köprülü 图书馆，Fazil Ahmet Pasha 的 347 号抄本，伊斯坦布尔 Topkapi Saray 图书馆 Emanet Hazinesi 的 1730 号抄本，Teheran 大学中心图书馆 Mishkāt 的 253 号和 240 号抄本，Teheran 大学中心图书馆 Dānishkadah 的 242 号和 5179 号抄本。所有这些抄本的详细情况，请见 Najjar，“Introduction au texte arabe”，载于 Najjar 和 Mallet：*L'Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*，页 45—51。

④ 就这方面而言，Fauzi Najjar 作为译本的合作者，理当同等署名，更不用说我对他最深的感激之情。尤为感谢 Paul Walker，他在文本中的疑难处提供了有助益的建议，也感谢 Dominique Mallet，他的法文版注释一直都富含教益。我在修订现在这个译本的校样时，才偶然发现了 Miriam Galston 的未刊译文，原是近 30 年前为哈佛大学阿拉伯语 249 班学生准备的。结果，我就没能用上她的译著。

本书的论点

从《箴言选》(Selected Aphorisms)到《各科举隅》(Enumeration of the Sciences)的第五章，以及《宗教书》(Book of Religion)，[①] 一般就我们迄今读到阿尔法拉比所有著作的政治学方面来看，以及他所关注的古代哲学，与先知穆罕默德带来的新启示而创建的宗教之间的关系来看，人们也许会反对说他在这些事情上，太过依赖于柏拉图和亚里士多德之间的契合与一致之假设。他在所有这些著作中，他所表现出的柏拉图和亚里士多德，的确就好像创立了一个相同的学说。然而，我们却知道，这两人在许多小问题和不那么小的问题上大有区别。这就是我们眼前这篇论著——大为让人费解的《相契论》——所讨论的问题。阿尔法拉比在此意欲为同时代人的争论与不和划上句号：他们认为在“这两个显赫而卓著的圣人，柏拉图与亚里士多德”之间，存在着不一致。有此一念的阿尔法拉比站出来证明他们的意见是一致的，以“为研读他们著作的那些心灵驱除怀疑和疑虑”，并“解释他们著作中不确定的地方以及怀疑的根源”。

本论著一开始就提出的这些目标，当然是最有吸引力的。但这些目标难道不也就低估或忽视了对任何研究柏拉图和亚里士多德的人来说，都显然是简单的事实么？阿尔法拉比在该论著开头处的定论，确信这样的一致或契合是“急切要解释〔问题中〕之荦荦大者，欲阐述和解释中之最有益者”，而这几乎就好像他预想要反对的说法。此外，重要的和有益的，并非总是等同于真实的。而且表明柏拉图和亚里士多德之间有可能存在区别的标志——这是不应忽视的，在于阿尔法拉比正是在其讨论契合的著作之标题中，就把他们相区别开了：阿尔法拉比称柏拉图为“神圣的”。

---

① 《箴言选》有两个英译本，一是 D. M. Dunlop 所译，见 Fusūl al-madani: *aphorisms of the statesman*, Cambridge: Cambridge University Press, 1961；一是本文英译者 Charles E. Butterworth 所译，见 Alfarabi, *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, Ithaca: Cornell University Press, 2001。《宗教书》亦见于此书。《各科举隅》的第五章，见于 *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, edited by Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, New York: Free Press, 1963——中译注。

阿尔法拉比在这里也并不企图证明，这两人之间的区别都能给解释掉。相反，阿尔法拉比的目的只是要表明，他们在根本问题上并无不一致。那就与他在《获得幸福》[①] 结尾处所用的方法相一致，他告诫读者说："所以你们要搞清楚，在他们〔即柏拉图和亚里士多德〕所表述的东西中，他们的目标是同一的，并且他们打算奉献一个完全相同的哲学"。

即便如此，这也高估了事实。在《获得幸福》的下一篇论著，即《柏拉图的哲学》，阿尔法拉比说，柏拉图的哲学探索以探讨人的完善性并由此而到达人的幸福为开端。这种探讨引致他去研究哪些知识可让人类幸福和完善，以及如何获得这样的知识。这种探讨开始时把他引到了人们广为接受的实践技艺与知识中。发觉这些东西还不够之后，阿尔法拉比还研究了为人所赞美的灵魂的性质，并最终触及到了爱与友谊的重要性。这些东西在某种程度上把他引向了哲学和治国术，引向了对真善的追求，然后引导他发现了指导性谈话的重要性。在那一点上，阿尔法拉比从这个高度返回到了城邦，回过头来承认真正的哲学和治国术在那里还没有得到评价。的确，阿尔法拉比笔下的柏拉图时常摇摆于使之远离城邦的研究，以及带他回城邦及其所需的关怀之间。他〔按，指柏拉图〕再三发现，真正的、正义的和善的东西在城邦中得不到赏识。但也只有在那引导他认识到一个真正正义的城邦应该是个什么样子的研究——阿尔法拉比说这种研究"可在其名为《理想国》的书中找到"(《柏拉图的哲学》，第 32 节)——之后，柏拉图才研究"由理智而认识、并以那种科学为手段而理解的神圣的存在物和自然存在物"(《柏拉图的哲学》，第 33 节)。一个真正正义的城邦，就是"那种在引导其公民通向幸福方面不会缺少任何东西的城邦"(《柏拉图的哲学》，第 31 节)。换言之，阿尔法拉比笔下的柏拉图，从城邦转向了自然之世界(the world of nature)，转向了该世界所仰仗的原则，然后再转回城邦——比如像柏拉图笔下的苏格拉底一样，不是从对自然的反思转到对政治和人类事务的反思。

阿尔法拉比笔下的亚里士多德走的可不是同样的路。而且，尚不

---

① 已收于本书 — 中译注。

清楚的是，他[亚里士多德]的哲学与阿尔法拉比笔下的柏拉图的哲学是否相同。阿尔法拉比的柏拉图的哲学始于、并时常返回到人类事务上，然而，他的亚里士多德的哲学却从人类事务所依据的原则为开端，并由之转向统治宇宙的原则。阿尔法拉比的亚里士多德尽管时不时回过头来讨论人间的事务，却更多地扎根在自然的研究和自然物所依靠的、即形上的东西之中。《亚里士多德的哲学》开篇就清楚地阐述了两人之间的这种区别：

> 亚里士多德像柏拉图那样看待人的完美性，而且还更有过之。然而，由于人的完美性不是自明的，或者不是某种导向确定性的论证就能轻易解释的，所以亚里士多德发现最好是从一个比柏拉图所开始的地方还更前面的地方开始。

换句话说，这与《相契论》的要旨仍然一致，尽管这两人之间有区别，但也仅仅是程序上的区别，这种区别根源于亚里士多德欲设定确定的前提，或揭露出柏拉图曾忽略了的某些看法这一想法。然而，在这种说法的结尾处，阿尔法拉比却无意间透露——如果可以确切地说阿尔法拉比曾在无意间透露什么东西的话——如下看法：

> 已很明显，他〔亚里士多德〕研究知识，一开始正是因为他喜欢这样做，并且为了进行解释才审视了上述探求中的真理。而这种知识对于获得人由之而受造的理智来说，结果却是必须的。

因此，这丝毫没有支持柏拉图的看法，甚至也没有试图为柏拉图的研究提供必要的前史—— 推想起来应与他〔阿尔法拉比〕的研究完全相同的前史，而是彻底改弦更张，即提供了在对学问的纯粹热爱之外而得到的一种方法，这就提示了亚里士多德之不同。

尽管对于柏拉图和亚里士多德向我们展示的哲学探究的方法来说，这是一个更为准确的图景，但仍然还有这么一层意思，这些探究似

乎是完全相同的。辨明此点的一个办法，就是考虑阿尔法拉比在《箴言选》中对柏拉图和亚里士多德说了些什么，尽管只是顺便提到一下他们的名字。《箴言选》的文字表述以及主题，都与《获得幸福》有所重合。阿尔法拉比在《箴言选》中，诉诸柏拉图和亚里士多德，来把政治秩序认定为能够获得人类的幸福之条件。成功地懂得一个政治共同体如何才能井井有条的人，不管这个人是政治家还是国王，对公民们就要做医师对病人所做的事情，而且对于尊奉他统治的公民来说，还会实现先知对追随者所实现的东西。要获得这样一种知识，就必须首先在熟悉政治生活的同时，还要充分熟知灵魂。这就是为什么这样一篇显然是政治学的论著里，在存在法则和幸福方面，对健全的和错误的意见进行研究的同时（箴言 68—87），还包含了两大部分对灵魂的长篇大论（箴言 6—21 和 33—56）。

尽管这两段对灵魂的讨论，极似于《尼各马可伦理学》，但这种以意见为中心的研究，在术语表达上却能让人想起柏拉图的苏格拉底。而且，对灵魂的第二场讨论，接下来的却是对各式城邦的探讨（箴言 57—67），那让人生动地想起柏拉图《理想国》中的讨论。正如第一场讨论中对道德的偏离，紧接着的是一系列把政治问题带入更尖锐焦点的箴言，第二场讨论中对道德的偏离，也尾随着一系列以政治为目的的箴言。因此，亚里士多德的道德关怀，似乎能让人更充分地把握柏拉图的政治关怀。换个说法，本论著的道德学说以亚里士多德式原则为基础，为其政治学说——以柏拉图式原则为基础的政治学说——提供了推动力。在这个意义上，亚里士多德似乎为柏拉图高蹈的问题提供了基础性的工作。尽管亚里士多德在时间上晚于柏拉图，他对于更充分理解柏拉图的思想，却是必不可少的。

理解这两位至关重要的哲学先贤之间的关系——如果不考虑他们的先后关系，也许甚至得把他们的意图视为基本相同——的另一个方法，就是考察阿尔法拉比在《相契论》中所说的话。然而，在转到这部著作上时，人们保不住就会立即注意到它与前一篇论著（按即《箴言选》）在风格上有多大的差别。这里的语言，比其他著作远为华丽、丰富和生动。此外，还有大量的例子表明，其论点

明显建立在对普通意见的诉求之上，而且为了支持其论点，有时还引用百姓家言（如，第四节）。可以肯定地说，阿尔法拉比稍稍更正了普通意见，但他在这里比在其他著作中远不那么频繁。最后，也许最突出之点，这里依赖于不常引用的著作。比如说，我们在此晓得了柏拉图和亚里士多德之间的尺牍往还（第15节），以及据称是亚里士多德写给亚力山大的一封几不为人知的信（第13节）。而且在本论著的末尾，阿尔法拉比发现不仅有必要依靠名为《亚里士多德的神学》[1]的最生僻的著作——他肯定早就知道那是一部伪作，而且还要依靠据说是亚里士多德写给亚力山大之母的信，可这封信同样成问题。欲把亚里士多德和柏拉图弄得相契这一目标——实际上也是把亚里士多德的学说弄得更近于同柏拉图的学说相结盟，似乎具有如此的重要性，乃至可以不择手段。

柏拉图与亚里士多德之间的所谓差别远不是它们看起来的那样没有根基，尽管根据各人不同的目标或其作品所涉的环境之不同，而有不同的解释。换个说法，阿尔法拉比通过指出人们为何错把两人之间的其他差异，当成了理智上的差异，从而让这两位圣贤的意见得以契合。因此阿尔法拉比从不否认柏拉图和亚里士多德举止不同，或者以不相似的方式生活。他反而坚持说，尽管有如此这般的差异或分歧，但他们的意见却并非陌路——他们之间的差异一方面应归于各自自然力量或能力上的差异（第11节），另一方面应归结为他们各自为自己设定的目标有所不同（第19—20以及17节）。但是，关键之点在于阿尔法拉比坚持或断言他们之间存在着这样的一致性，却并没有予以证明。

其他学者在比较柏拉图著作和亚里士多德著作中所辨识出的那些差别，也是不可否认的。阿尔法拉比如此企图，的确会是有勇无谋。阿尔法拉比反而争辩说，他们的相似之处，在于各自的写作都晦涩难解和难以搞懂，同时他们各自追求的风格都受环境所支配（第16节）。

---

① 据考证，《亚里士多德的神学》系后人伪作，该书是对《九章集》最后三卷的概述——中译注。

在他们各自得出定义的过程，以及运用三段论的方法上，阿尔法拉比也用上了同样的解释办法。照他看来，能够最终在这些问题上把柏拉图和亚里士多德区别开来的那些微小差别，更多地是出于他们追求的不同，而不是方法上的差异(第 23 节)。其他大多数差别，都可归在那些试图评论他们著作的那些人所犯的错误头上(第 25 节)。一如在整篇论著里，阿尔法拉比此处对这两位圣人的作品显示出了让人惊羡的熟悉，这表明他对每一位圣人的学说有多么深入的理解。

不过，眼尖的读者会注意到，这种论点或阐述整个儿是带有倾向性的。的确，阿尔法拉比在本文中，责骂和胡搅多于阐明和启迪。换言之，他试图证明柏拉图和亚里士多德的根本一致，有时与他在论证过程中所使用的语言一样，太过矫揉造作。然则，阿尔法拉比为何要追求这样一件苦差使呢？坚定地相信这两位哲人之间的基本一致，为何就如此重要和有益处呢？为什么不能把他们之间的差异，认作两个精思明辨的人试图对困难的问题获得一种理解时所产生的自然结果呢？

为之提供的唯一答案，也勉强可作为深入研读本文的指南，即在本文的开头部分：承认柏拉图和亚里士多德之间的不一致性，就把整个哲学事业置于成问题的境地。因为这是那些反对这种解释的人的夸张和老练的把戏，提供唯一切实可行的更正，因此就必须辩护哲学以及它的两个创始人。此外，如上所述，还必须根据本文细致入微地表达这种反应的方法，来反思这种辩护的另一个方面：通篇《相契论》，阿尔法拉比都一心一意表明亚里士多德与柏拉图的一致，也就是把亚里士多德的学说弄成和柏拉图的学说相一致，而不是要证明柏拉图的学说与亚里士多德的学说相一致。即便人们也可以在历史的基础上来解释这样一种做法，说亚里士多德晚出，因此就必须表明他是追随前人，但那还不够充分。问题仍然还在于，两人之中只有柏拉图被称作"神圣者"。柏拉图的学说更近于社会已然接受的东西，因此替为社会所接受的哲学进行辩护，就必须将这种哲学表达成是所有哲学都必须尊奉的，并且是柏拉图哲学的发展和解释。

〔导论：我们时代的主张〕

【1】〔1b〕我发现我们时代的大多数人都在探究和争辩：世界是生成的还是永恒的。他们声称在两个显赫而卓著的圣人——柏拉图与亚里士多德之间，存在着不一致，涉及到："第一创造者"(First Innovator)〔存在〕的证据；应归之于他而存在的原因；① 灵魂和理智问题；善行和恶行的业报；以及许多政治、道德和逻辑问题。于是我想在这部拙著中，着力于他们两人两种意见的和谐，解释他们的观点所表达的要旨，以便在两人显而易见的信念之间达成一致，为研读他们著作的那些心灵驱除怀疑和疑虑，并解释他们著作中不确定的② 地方以及受人怀疑的根源。因为下决心去解释，那是最重要的〔事情〕，而且发愿去详解和阐明，也是最为有益的。

【2】现下"哲学"的定义以及它的内涵，即在于哲学是存在着的事物就其存在范围内的知识。③ 这两位圣人是哲学的源泉，是哲学开端和哲学法则的创始人，是哲学的目标和分科的实现者。我们在哲学中的巨细都依靠他们；我们也把哲学中的细微方面和重要方面都归于他们。他们在哲学学科中所提出的任何东西，都是既无瑕疵又不混乱的可靠法则。许多无碍的辩才已表明了这一点，众才智之士也已为之做过证明。即便不是全部，也至少可以说，其中大多数人都心地纯洁、头脑清醒。

既然当信仰与其表达事物的方式相一致时，信仰就是真实的和正确的，那么就这两位圣人〔2a〕在哲学的许多科目④ 上的两种说法之间的区

---

① 阿语为 *asbab*(单数为 *sabab*)，以下一般译作"理性"；参第 5 部分。

② 字面意思为"推测的话题"(*mawādi‘ al-zunnūn*)。

③ 就柏拉图而言，参《理想国》5. 473*c* – 6. 503*b*，尤其 5. 475*b*-*c*，480*a* 和 6. 485*b*；亦参 7. 521*c*，525*b*，527*b* 和 10. 611*e*。就亚里士多德来说，参《形而上学》4. 1. 1003*a*20 – 3. 1005*b*34 和 11. 2. 1060*b*31 – 32。此外，这里译作"知识"的词是‘*ilm*，就好比 *ma'rifa* 译作"认识"；参《箴言选》注释 5。注意，这一句中的"它〔即哲学〕的内涵"，以及下一段中的"哲学的内涵"，第一句更贴近的字面意思应是"它的所是"(whatness)，甚或"它的本质"(quiddity)，而在第二句中，则是"哲学的所是"，甚或"哲学的本质"；阿拉伯文是 *mahiyyatuhā*。

④ 字面意思是"种类"(*anwa'*)。

别，必然就是由于以下三种东西：要么这个揭示哲学的内涵的定义不正确，要么所有人或大多数人关于这两位古人的哲学事业(philosophizing)的意见和信念，是昏庸的和虚假的，要么在认识那些假定说这两人就这些基本原则的看法之间有区别的人时，存在着某些缺陷。

【3】该定义是正确的，也与哲学这种艺术的含义相一致。〔想一想〕用归纳的方法来看这种艺术的细节，该定义就变得显明了。这就是说，众科学的关键问题只能是神圣的、自然的、政治的、数学的或逻辑的。而且哲学就是那种推论和推断出所有这些东西的艺术，结果在人之力所能及的范围内，在此世(this world)① 所存在的东西中，不存在哲学不能接近、不能有所图谋以及不能认识的东西。

"划分"② 的方法详解和阐明了我们所提到的东西，而且柏圣(the sage Plato)尤为钟爱这种方法。的确，使用划分方法的人，总是希望不要漏掉任何存在着的东西。假使柏拉图没有追随过这种〔方法〕，那么亚圣(the sage Aristotle)就会是原创者和第一个追随的人了。然而，亚里士多德发现柏圣已经掌握了、精熟于、解释并阐明了这种方法，就花费了大气力历尽艰辛去发明三段论的方法，并着力于解释它和完善它，以便把它用在必需用划分方法的每一个地方，结果亚里士多德也许就是完成大业的接班人，就是优秀顾问的助手。

对于任何一个受训于文学，也就是逻辑学这门科学的人来说，如果他着手于自然事物和神圣事物〔2b〕的科学，并研究这两位圣人写的书，那么我们所说的话的正确性，就会变得很显然了。他会发现两位圣人都决心把关于世界上存在事物的科学写进他们的著作里，都曾努力如其所是地阐明那些事物的状况，而无意于去发明、革新、夸大、美化其状况，反倒是竭尽一切可能恰如其分。情形如斯，则刚才所述哲学的定义——它是存在着的事物就其存在范围内的知识，就是正确的

① 与"来生"相对——中译注。

② 在柏拉图的对话中，苏格拉底始终如一试图通过询问其对话者某个特定词语的各个部分，来搞清它的含义。例如，可参看他在《拉克斯》(*Laches*)185*b*-*e* 和 189*d*—192*b* 对勇敢的研究，以及他在《游梯弗伦》(*Euthyphro*)5*c*-*d* 中对虔敬的研究。在《智术师》(*Sophist*)中，那位爱利亚客人几乎是在嘲笑这种程式，见 238*b*—262*a*。

定义，揭示了存在的本质，指明了哲学之所是。

【4】所有或大多数关于这两位圣人的意见和信念，都认为他们是这门艺术中受到高度重视的〔人〕和卓越的领袖。如果说这样的意见和信念乃是昏庸和虚假的，那就远不是理智所接受和听从的了。的确，实情(existence)证明恰好相反。我们肯定地知道，没有证据会比对同样东西的不同认识，以及许多才智之士对它的一致意见，更为有力、更有说服性或更精彩的了。因为据大家的看法，理智就是证据。正是因为有理智的人有时也会由于表明事物状况的那些迹象的相似性，而把一物想象成另一物，脱离其本来面目，所以在不同的才智之士那里就必然存在一致性。他们一旦相一致，就再也没有任何证据能比它更有力，也再没有比它更精彩和更确定了。

相反，不要受那许许多多心存欺骗性意见的家伙误导了。因为当社会的成员奴隶般地依附于一种意见，并听从一个在他们之上的领袖，按他们同意的意见指导他们，那么他们就像是一个单一的理智。而且如我们已经提到的，单一的理智有时在某件事情上也要犯错，尤其当单一的理智没有经常衡量它所采信的意见，没有时常探究它，或者带有明察秋毫和批评的眼光来研究它。仅靠推测就予以认可，而且还相应地没有研究，这就会掩盖真相、闭塞视听和误入歧途。

但当各种理智经过反思、衡量、研究、审查、批评、争辩，并经过了相互对立的阶段后，开始走向一致，那么就没有什么比他们所信仰的、所证明了的和一致同意的东西，更正确的了。我们发现有各种不同的声音，对这两位出类拔萃的哲学圣人倾心向往，把他们引为楷模，视作天人。他们在深邃的智慧、精美的知识、非凡的推理，以及在理解能在每一件事情上达到纯粹与真理的微妙含义方面，被描绘成登峰造极。

【5】情形如斯，则还有待解决者，即，那些假定他们两人(按，即柏拉图和亚里士多德)在根本问题上大相径庭的人，其认识中还存在缺陷。你们应该知道，如果没有面对和挖掘其原因，也就不可能有什么假定，不管这种假定是错误的也好，还是贴切的也好。这里，我们应该解释那些导致这种假定的原因，说这两位圣人在根本问题上大相径庭。然后，我们应该继之以协调他们两人的两种意见。

【6】那么我们就可以说：以归纳为方法，以〔考虑〕某些局部为基础，来对整体做出的判断，对〔人的〕本性(nature)来说，是如此令人信服，以至于在(1)科学、意见和信仰，(2)法律和律法① 的原因，或(3)相应地，公民的生活方式和联合方式方面，不会不承认、也不可能绕过或不理会那个判断。对于自然物来说，〔3b〕就和我们的判断一样，所有石头都会沉到水里，所有植物着火都会燃烧，尽管有些〔植物〕也许不会燃烧，而有些石头也许会浮在水面上；或者说宇宙是有限的，尽管它也许是无限的。对于法律事务来说，就好像〔我们的判断一样〕，大多数时候都发现在做好事的人，在许许多多类似的情况下都会是一个公正而准确的证人。对于〔公民的〕联合体来说，那些在别人眼中经常举止正直的人——并不是所有事情上都发现如此，就好像我们在自己灵魂中找到的依靠和信心一样。

【7】正如我们已描述的那样，现在正讨论的那个问题，就是如此俘获并支配着人的本性。而且，在柏拉图和亚里士多德的生活方式、行为方式和大量的说法中，发现了他们之间的一个明显差别。即便说这两种言行都依于信仰这一流行的揣测是对的——尤当随着时间的推移，并不存在着对这种信仰的挑战和疑虑，那么，如何免于进一步猜测和判断说他们两人之间存在着普遍的差异呢？

〔第一章：论他们有差异的行为和有差别的生活方式〕

【8】在他们有差异的行为和有差别的生活方式中，柏拉图离弃了最凡俗的兴趣，② 拒绝这种兴趣，在许多说法中警告说要反对这种兴趣，而且偏爱于规避这种兴趣。相比而言，亚里士多德卷入而柏拉图却避开了的，是他(亚里士多德)拥有万贯家财，结过婚，生过子，侍奉

---

① 阿语为 *nawāmıs*(单数为 *nāmus*)和 *shara'i'*(单数为 *sharı'a*)。前者指习俗性的法律，后者让人想起神法，尤其是伊斯兰启示律法这一概念来。这样，下文译成“法律事务”的，就是 *shar'iyyat*。

② Worldly concerns，字面意思是“凡俗的原因”(*al-asbab al-dunyawiyya*)。该词还出现在下一句中。

亚历山大〔大帝〕时做过高官(vizier),欣欣然于凡俗的兴趣——只要仔细研读讲述古人的书,所有这些都逃不过任何研究者的法眼。从表面上看,既然有这种差异,就只好假定并确信,在他们在两种容身之处[①]问题上的两种信念中,存在着差别。

【9】但这件事并不是事情的真相。因为正是柏拉图把政治制度以及如何改良这些政制〔的解释〕写进了著作中,阐释了正义的生活方式和人间的公民联合体,详述了它们的美德,并突显了那些由于自绝于公民联合体并拒绝相互协作的人所产生的堕落。柏拉图讨论我们已提到那些问题的文章,可谓名满天下,从他那个时代到我们这个时代,已为各个国家研究过了。但是,柏拉图持有这样的意见,认为让灵魂正直是人生最值得着手去干的事情,而且只有精熟于使灵魂正义和正直之后,才会接着去让他人变得正直。但当柏拉图发现自己身上没有能力去实现这一点,就把自己的光阴奉献给最重要的责任,打定主意一旦实现了这个最重要和最有价值的责任后,就把精力转向更切近的方面,一如他在自己的政治学和伦理学著作中推荐的一样。[②]

---

① 即,今生和来世。

② 关于阿尔法拉比如何理解柏拉图的生活和哲学追求,充分的解释可见《柏拉图的哲学》(*Philosophy of Plato*),载于《阿尔法拉比的政治著作:柏拉图与亚里士多德的哲学》(Alfarai, *The Political Writings*: *Philosophy of Plato and Aristotle*),马迪(Muhsin Mahdi)译(Ithaca: Cornell University Press, forthcoming),尤其21—38节。阿拉伯文本,见*Alfarabius, de Platonis Philosophia* (*Falsafat Aflātūn*),罗森塔尔(Franz Rosenthal)和瓦尔泽(Richard Walzer)编(London: Warburg Institute, 1943)。柏拉图于公元前427年出生在雅典。亲眼目睹了前404年伯罗奔尼撒战争的结束和雅典民主政治的衰亡,然后又历经了民主政治的复兴,以及随之而来的前399年对苏格拉底的审判和死刑,于是柏拉图离开雅典长达十二年之久。在西西里和狄翁(Dion)相处了一段时间后,于前387年回到雅典,建立了"学园"。除了两次短暂的西西里之行外,柏拉图一直都呆在雅典。这两次旅程分别是前367年应狄翁之请,前362年应狄翁的侄子小狄俄尼修斯(Dionysius the younger)之力邀。两次行程都是为了去教小狄俄尼修斯,柏拉图指望着小狄俄尼修斯也许会学到依哲学而统治。见David Grene:《光芒四射的人:修昔底德和柏拉图政治哲学研究》(*Man in His Pride*: *A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato*, Chicago: University of Chicago Press, 1950),页79—101和164—76。亦见于柏拉图《信札七》,324a-b,326b—327b,328b- 330b,337e—341a和345c—352a。

【10】亚里士多德在政治学方面的说法和信札中，采用了与柏拉图相似的方式。但当亚里士多德返回到自己灵魂的问题上来时，就觉得自己有能力、有心胸、有毅力、有兼容并包的德性和完美性，自己能够把政治关系①中的左右逢源〔和其他事情〕协调起来，在使之正正当当的同时，还游刃有余。

【11】据此，对这些情况进行反思，就会知道这两种意见和两种信念之间没有丝毫分别。之所以出现分歧，原因不外乎是其中一人天生能力不足，而另外一人又天生能力过头了，就好像随便两个凡人之间都必然会出现的一样。因为大多数人都知道什么是更可取、更正确和更有价值的东西，而也许不需要这方面的资质，或不需要〔有获取〕那个东西的能力。他们也许对某些〔有价值的东西〕有资质〔4b〕而对其他东西却无能为力。

〔第二章：论他们在把科学写进作品中的步骤上的差异〕

【12】另一个例子就是他们在撰写著作和文章时，步骤上有差异。柏拉图早年惯于避免把任何科学写进和放进书的内在意思中，反而是

① 字面意思是"政治理性"（*al-asbāb al-madaniyya*）。阿尔法拉比如何理解亚里士多德与柏拉图的关系，另外的解释可参见《亚里士多德的哲学》，刊于《阿尔法拉比的政治著作：柏拉图与亚里士多德的哲学》（见前），尤其第1—14节。亚里士多德于公元前384年出生在希腊北部的斯塔吉拉（Stagira），17岁时来到雅典，在柏拉图的学园内求知廿载。而后，出于尚不完全清楚的原因，亚里士多德于前347年离开雅典到小亚细亚的阿索斯（Assos）。他在那里与当地的统治者阿塔琉的赫尔米亚（Hermias of Atarneus）过从甚密，并最终娶了赫尔米亚的侄女皮提娅（Pythias）。公元前343年，亚里士多德接受了菲力普（Philip）的邀请，到了马其顿，或是为了教他的儿子亚历山大（Alexander），或是为了建立一所贵族子弟学校。大约八年后，亚里士多德回到雅典，建立了吕克昂（Lyceum）。后来，随着亚历山大于前323年的去世，亚里士多德逃离雅典，去了优卑亚（Euboea）的卡尔西斯（Chalcis），以回避反马其顿的骚乱，前322年殁于此。更多的细节，见Carnes Lord译：《亚里士多德的〈政治学〉》（*Aristotle, The Politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1984），页2—6，以及Richard Goulet等编：《古代哲学词典》（*Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris: CNRS éditions, 1994），414条"斯塔吉拉的亚里士多德"（*Aristote de Stagire*），卷一，页413—590。

把纯洁的情愫和相宜的理智写进书里面。当他害怕失去他推导所得的东西，失去靠思索所得的发现，失去他在其知识和智慧业已建立和发展起来的领域中所取得的成就，同时害怕自己变成与大哈和患上健忘症，于是柏拉图回复到寓言和谜语中去了。他那样做，是打算按照一种方法来把自己的知识和智慧写进作品中，这种方法会让他的知识和智慧只为那些该得的人，那些因探索、研究、考察、奋争、学习和真正倾心而值得去领会它们的人所知。① 与之相比，亚里士多德的步骤是澄清、阐明、写进作品、排列、交流、揭示和解释，充分利用他能为之找到方法的这些东西。

这两种方法显然不同。但是，谁只要是锲而不舍地仔细研究过亚里士多德的科学学说，② 研读过他的著作，那么就会发现他所采取的步骤有那么一点玄乎、模棱两可和复杂的味道，尽管亚里士多德表面的意图是要解释和阐明。

【13】譬如，在亚里士多德的说法中，会发现他在物理学、神学和伦理学的许多三段论推理中，省略了必要的前提，评论家们已经指出了这些〔省略的〕地方。此外，亚里士多德还省略了许多结论。复次，他还省略了一对〔词项〕，只是处理了一个词项，如其《呈亚历山大论特定城邦政治制度函》(Letter to Alexander about the Constitutions of Particular Cities)③ 即是。当亚里士多德说"城邦的统治者应该用惩

---

① 参第61节，以及阿尔法拉比《柏拉图的哲学》，第28节。亦见柏拉图《信札七》，341*b-e*；和《斐德若》(*Phaedrus*)，274*c*—275*b* 和 275*d*—*e*。

② 字面意思是"科学"('*ulūm*)。

③ 参 Józef Bielawski 和 Marian Plezia：《亚里士多德致亚历山大论城邦政治制度信札》(*Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cites*, *Archiwum Filologiczne*, *XXV*; Warsaw: Polskiej Akademii Nauk, 1970)。这本书收录了了该信的阿拉伯文本(页27—54)，并附有法文翻译(页57—73)，和详注(页75—106)。Bielawski 和 Plezia 指出了其他希腊文、拉丁文和阿拉伯文献中对这封信的大量引用，以及亚里士多德其他著作与这封信的相似地方。他们考察了这封信在史料上、学理上以及文风上，与推定的背景和亚里士多德其他著作的一致性后，得出结论认为阿拉伯文本是"公元前330年亚里士多德致亚历山大的真实公函的摘录"，以及"如果它不是真正出自亚里士多德之手的话，它也是文字和心理艺术方面的大手笔"(参页9，15—17，尤其163—66，以及149—50)。还有，尽管这封信中把大量成双成对的术语并排起来，但信里面没有什么东西与阿尔法拉比所引述的说法相似。

罚，把那些在相互关系中选择了正义的人甄别出来"，而完整的说法应该像这样："城邦的统治者应该用惩罚和奖赏，把那些愿意选择正义而不是不正义的人甄别出来"。也就是说，宁取正义的人值得奖赏，而宁取不正义的应遭惩罚。

另一个例子是说亚里士多德摆出了某一三段论的两个前提，却附上了另一个三段论的结论。还有一个例子说他提到了某两个前提，却得出了与这些前提相伴随的命题的结论，亚里士多德在《前分析篇》(Prior Analytics)中就是这样干的，他说一个实体的多个部分就是很多实体。①

【14】另一个例子，是亚里士多德在列举某些东西的细节时——这些东西明显能展现他在彻底性方面所做的不遗余力和艰苦卓绝努力，说得很详尽，然后就模模糊糊地跳过去了，即没有详尽地讨论这个东西，也没有充分地解释。

【15】另一个例子是他的科学著作的组织、顺序和安排，以至于人们会假定亚里士多德不能够改变之，而这会是他天然的典型特征。但如果想一想他的那些信函，人们就会发现，信函中的语气是按照有别于那些书的安排顺序，来排列和组织的。我们只需提到亚里士多德那封答复柏拉图的著名②信函就足矣，那时柏拉图写信再次找他抄写书籍、排列科学，并把这些东西弄成妥妥贴贴的作品。

亚里士多德在回复柏拉图的信中，明确地说道："尽管我把这些科学以及这些科学中悉心保护和不随便示人的格言写进了著作中，但是我却把它们做了这样的安排，只有那些适合于它们的人才会得到，而且我还在一个成语中表达说，只有那些对它们③驾轻就熟的人才会理解之"。④

---

① 从字面来看，见于《三段论书》(*Kitāb al-Qiyās*)，如非特别注明，阿尔法拉比在本文的余下部分，都如此指称《前分析篇》。参亚里士多德《前分析篇》，1. 32. 47*a*24—27，亦参《论题篇》(Topics)，8. 11. 162a15。

② 字面意思是"他那封有名的信函"(*risālatuh al-ma'rūfa*)。

③ 字面意思是"它们的儿子"(*banuhā*)。

④ 与此极为相似的说法，可见于法提克(Abu al-Wafa' al-Mubashshir Ibn al-Fatik)：《妙语隽言选》(*Anthology of wise maxims and attractive words*, *Mukhtār al-Hikam wa Mahasin al-Kalim*)，第二版，巴达威('Abd al-Rahman Badawi)编(Beirut: al-Mu'assasa al 'Arabiyya li-al-Dirāsat wa al-Nashr, 1980)，184. 5—18；

【16】这样，从我们所描绘的情况来看，最初使得〔人们〕猜测说他们在追求上有差异的，〔5b〕实际上是这么回事，也就是要用一种意图，把两种明显不同的环境协调起来。

〔第三章：实质问题〕

【17】另一个例子是实质性问题：对亚里士多德来说最在先的(prior)，对柏拉图则否。因此，大多数读者都判断说，两人的两种意见在这方面就存在着差异。导致他们做出这种判断和假定的，是他们在柏拉图著作中，比如《蒂迈欧》(Timaeus)① 和《青年政治家》(Young Statesman)，② 发现了

由于亚里士多德把智慧搞得明明白白，也由于他写的那些书，柏拉图把他好好地训斥了一通。亚里士多德辩解道：那些对智慧及其结晶颇为内行的人，不应当玷污智慧；而智慧的敌人以及那些无缘于智慧的人，由于他们对智慧内在本质的无知，就不会得到它，又由于他们憎恨和厌恶智慧，这就使得他们要获得智慧就太难了。我已经为这种智慧加上了牢固的外墙——尽管我已经泄露了智慧，我要让人无法接近这种智慧，没有哪个傻瓜会攀越这堵墙，没有哪个不学无术的人能获得它，或者说没有哪个流氓无赖能达到那里。而且我已经把这种智慧组织成了这个样子，它既不会为聪明人增加麻烦，也不会为那些骗人的不信者所利用。

亦参罗森塔尔(F. Rosenthal)："法提克"(Al-Mubashshir Ibn Fātik)，刊于《东方学》(*Oriens*)，1960—61 年，第 13—14 期，页 132—58，其中描述了 al-Mubashshir 的文本和抄件，意在补充巴达威的版本。另见 A. J. Arberry："柏拉图同亚里士多德所订的约"(Plato's Testament to Aristotle)，刊于《非洲研究学院通讯》(*Bulletin of the School of African Studies*)，1971 年，34 期，页 475—90。

① 参柏拉图《蒂迈欧》51*d*—52*a*。这一段是蒂迈欧一般性阐述宇宙及其生成的话之一部分(参 27*a*—29*e* 以下)，但这段话因为与蒂迈欧自己的观点相一致，固为蒂迈欧所激赏。

② 这个标题的第二个词，在各种抄本中存在着极大的混乱，但最为可能的是 *kitāb al-Būlītī al-Saghīr*，阿尔法拉比脑子里想的也许是柏拉图的《政治家》；参 286*a*(说话人不是苏格拉底，而是爱利亚客人，此人戏剧性地首次出现在以前的对话中，也就是《智术师》中)。尽管阿尔法拉比在其《柏拉图的哲学》中，既没有使用这个标题，也没有提到这个名称，但那部著作的第 21 节，在讨论君主与政治家时，指称的却常常是这篇对话。参马迪译：《柏拉图的哲学》，第 21—22 节，以及马迪为第 21 节加的注释 1，提到了罗森塔尔和瓦尔泽的阿拉伯文编本。亦见法赫里(Majid Fakhry)："阿尔法拉比及其对柏拉图和亚里士多德的调解"(Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle)，刊于《观念史》(*Journal of the History of Ideas*)，1965 年第 26 期页 474，注释 27。另参邓乐普(D. M. Dunlop)译：《阿尔法拉比的政治家箴言选》(*Alfarabi, Fusul al-Madanī: Aphorisms of the Statesman*, Cambridge: Cambridge University Press, 1961)，页 17—18。【译按】柏拉图著作中未见《青年政治家》一文，从英译者 Butterworth 的注释来看，即传世的《政治家》。

这样的说法，暗示说最优秀的、最在先的和最神圣庄严的实体，是靠近理智和灵魂，而远离感官认识和自然存在物的那种实体。然后他们又在亚里士多德的书中，比如《范畴篇》(Categories)① 和《有条件三段论》(Conditional Syllogisms)② 之类的书，发现他的许多说法，都明确地认为最值得视为优秀和在先的实体，是原初的实体，也就是个体。所以，当他们发现我们这里所说的差异和分歧时，他们并不怀疑这两种信念之间存在着区别。

【18】但情况并不是这样，因为圣人和哲人的手段，是要与政治家和各种匠人的主张区分开来。这样，圣人和哲人会按某件事情所要求的艺术来谈论这件事，然后又用另外的艺术谈论这同一件事情时，与第一种说法却大不相同。这既非空前，亦不算过分，③ 因为哲学的关键在于论证"就……而言"(insofar as)和"至于"(with respect to)。正如格言有云，假使剔除了"就…而言"和"至于"，科学和哲学也就完蛋了。你们难道没看见，同一个人，比如说苏格拉底，就其为一个人而言，应归为〔6a〕"实体"；就其整体是靠部分来衡量而言，应归为"质"；就其为白人、高尚的人或诸如此类而言，应归为"量"；就其为父亲而言，应归为"关系"；就其正坐着而言，应归为"姿势"？依此可以类推。

【19】当亚圣把个体性的实体设定为最值得视为在先的和优秀的实体时，他只是在逻辑学的艺术和物理学的艺术中，才这样做。④ 亚里士多德在那里考虑到了存在物的条件，这些条件与可感的东西不相干，所猜想的一切东西，都来自于这些条件，普遍的概念也有这些条件构成。而当柏圣把普遍的东西设定为最值得视为在先的和优秀的实体时，他也只是在形而上学和神学论述中才这样做。柏拉图在其中考虑的是单纯的、永恒的、既

---

① 参亚里士多德：《范畴篇》，5. 2a11—18，2b15—20 和 3a1—4。阿尔法拉比此处提到这本书时，用的是阿拉伯文对希腊文标题的翻译，*Qāṭīghūrīyās*。

② 没听说亚里士多德曾写过《有条件三段论》(*Fī al-Qiyāsāt al-Sharṭiyya*)这样标题的书，但可参看《前分析篇》，1. 27. 43a40—43，有些东西与阿尔法拉比此处说的颇为相似。

③ 据 Diyarbekir 抄本及其他抄本，校改 *mustankar*("应予谴责的")为 *mustakthar*。

④ 原文为 *sinā'at al-kiyān*。中世纪伊斯兰哲学家所使用的 *kiyan*，同 *tab'* 和 *tabī'a* 相似，意思是"自然"，指亚里士多德的《物理学》。参 A. -M. Goichon：《阿维森纳哲学用语辞典》(*Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*，Paris：Desclée de Brouwer，1938)，页 357。第 17 节中出现了 *al-wujud al-kiyani* 一词，译作"自然存在"。

不变化也不灭坏的存在物。

【20】既然两种目的之间存在分歧、两种意图之间存在鸿沟、两人的目标上存在差异，那么正确的看法就是，这两位圣人的两种意见是相一致的，其间并不存在丝毫不一致。然而，假使这两人从同样的视角并关注同样的意图，对不一致的实体表达了各自的判断，那么就会出现不一致来。既然情况并非如此，那么正确的看法就是，他们两人关于实体的先在性和优越性的意见，在同样的问题上就是和谐的。

〔第四章：划分与综合〕

【21】还有另外一个例子，就是在假定他们关于划分与综合和恰当的定义之关系时出现的。柏拉图持的意见是，只有通过划分才能获得恰当的定义，而亚里士多德则坚持说〔6b〕，只有通过证明与综合的方法，才能获得恰当的定义。

【22】应该知道，这就好似群星当中，一个在升，一个在降。尽管这两颗追逐的星之间有差别，但距离都一样。亚里士多德那时却有这样的看法，〔达到〕恰当定义最近的和最高明的方法，就是寻找赋予事物的本质和实体以特殊性质和一般特征的东西。亚里士多德还在其他地方持这种看法，比如在《形而上学》中讨论恰当定义的那一节，以及在《后分析篇》(Posterior Analytics)和《论题篇》(Topics)中讨论定义那些论题——这对我们的这个说法而言是太长了。① 亚里士多德的大多数讨论，尽管没有明确地说出来，却也并非没有某种划分。因为当他在一般和特殊之间或基本的与

① 此处以及下文提到亚里士多德《形而上学》那些章节时，阿尔法拉比说了某种像"《形而上学》措辞的字面意义"(*the letter of letters*, *al-harf ... min hurūf fī Mā Ba'd al-Tabī'a*)之类的东西。这个不寻常的公式，指的是传统上是按希腊文字母来表示《形而上学》各卷，而不是用数字来表示。参阿维罗伊(*Averroès*)：*Tafsır Ma Ba'd At-Tabı'at*，*Maurice Bouyges* 编(*Beirut*：*Imprimérie Catholique*，1952)，页 *cxxivcxxv*。与此相似，阿尔法拉比在这里也把《后分析篇》叫作"论证书"(*kitab al-Burhan*)，把《论题篇》叫作"辩证书"(*kitab al-Jadal*)。参见亚里士多德《形而上学》，7.5.1030*b*14—1031*a*14 和 7.12.1037*b*8—1038*a*35，亦参 8.6.1045*a*8—1045*b*29；《后分析篇》，2.13.96*a*20—97*b*40；《论题篇》，1.5.101*b*37—102*a*17、1.8.103*b*12—19 和 1.15.107*a*36—107*b*13。

非基本的之间做出区分时，其天性、脑子和思想就是追求划分的方法，而同时只是把它的某些术语弄清楚。由于这个原因，亚里士多德并不马上就拒绝划分的方法，而是把它算作提炼概念的辅助手段。这一点可见于《前分析篇》第一篇论证末尾的一个说法中，“很容易看到，划分到属(genera)，只是这项任务的一小部分”，云云。①

亚里士多德也没有重复这样的意思，说柏拉图持有并利用了这样一种意见，当柏拉图意在最普遍的东西时，他能发现那个普遍的东西包含了他想要界定的东西。这样，亚里士多德就把那个普遍的东西划分成两个基本的分支，然后以同样的方法划分每一个分支，探查这两个分支中的哪一个在事物中占统治地位，并会出现。亚里士多德然后继续不断地如此干下去，直到〔7a〕他获得某种普遍的东西，接近于他打算要界定的东西，接近于包含着本质在内的种差，并把它从那些与之共通的东西中划分出来。当亚里士多德把种差和属综合起来时，他就没有免于某种形式的综合，即便他一开始并没有打算如此。

【23】既然后者〔即亚里士多德〕不可避免地用上前者〔即柏拉图〕所用的〔方法〕，那么其间的意义就相等同了，尽管亚里士多德的表面追求与柏拉图的表面追求有区别，而且也因为亚里士多德不可避免地用上柏拉图所做的，也尽管柏拉图的表面追求与亚里士多德的表面追求有区别。此外，不管你寻求一件东西的属和种差，还是寻求属和种差中的东西，结果都完全一样。因此很显然的是，尽管两种追求之间有区别，但在两种意见之间却没有什么根本的区别。我们现在不讲在任何方式和任何方面都没有鸿沟，而无视这两种方法间的差异，因为那样一来，我们就不得不认为亚里士多德的话语、事业和追求，就与柏拉图的话语、事业和追求完全一样了，而这是荒谬的和矛盾的。然而，我们却的确要认为，他们在根本问题和意图上不存在任何区别，正如我们已经解释过并还会〔进一步〕解释的一样。遵从真主——崇高归于真主——的意愿！

---

① 参《前分析篇》，1.31.46*a*31。请注意“云云”，也就是这句话的余下部分，亚里士多德说：“因为划分好似一种不充分的(weak)三段论，因为它以要证明的东西为依据，并且总是达到一种一般性的结论，而这种一般性已超出了必要的范围”。

〔第五章：三段论〕

【24】另一个例子，也是阿莫尼俄斯(Ammonius)[①] 作出的不适当假定，在这场运动中，追随他的还有许多学术辩才(schoolman)，其中最新近的一位是忒弥斯提俄斯(Themistius)，[②] 意思是说，如果大前提是必然的，那么一个兼有了必然和偶然的三段论就会是偶然的。他们把这一说法归在柏拉图头上，并认为柏拉图在自己的书中写下了这样的三段论，其大前提是必然的，而其结论却是偶然的。他在《蒂迈欧》中提出的三段论就属于这样一类，他在书中写到："存在比非存在更优秀，自然总是渴求更优秀者"。[③] 他们断言，由这两个前提，即"自然渴求存在"，所得出的结论，在〔很多〕方面都不是必然的。其一，自然中没有必然性，而且自然之中的东西是可能的存在物。其二，当存在的结果伴生着有害的东西时，自然也许就会渴求非存在。他们断言说这个三段论的大前提是必然的，因为柏拉图说到了"总是"。另一方面，亚里士多德却明确地认为，前提中兼有了必然和偶然的三段论，如果其大前提是必然的，那么整个三段论相应地就有一

---

① 尽管此处和第 58 节的话，最为适合阿莫尼俄斯，赫尔米亚斯(Hermias)之子，在公元 5、6 世纪之交乃是亚历山大里亚学派的首领，但阿尔法拉比把阿莫尼俄斯和忒弥斯提俄斯联系起来，是要试图表明他指的反而是阿莫尼俄斯·萨卡斯(Amonius Saccas，约 175—250)。后者是普罗提诺(Plotinus)的老师，奥利金(Origen)的同时代人，一般认为他是新柏拉图主义的创始人，而前者则是普罗克洛(Proclus)的学生，又是菲罗波洛(Philoponus)、阿斯克勒匹奥(Asclepius)、奥林匹俄多洛斯(Olympiodorus)、辛普里丘(Simplicius)的老师，以及还很可能是波埃修(Boethius)的老师。总归一句话，前者应该为把亚里士多德的学说同基督教教义相协调负责。参马迪(Muhsin Mahdi)："阿尔法拉比反对菲罗波洛"(Alfarabi against Philoponus)，刊于《近东研究》(*Journal of Near Eastern Studies*)，1967 年 10 月，第 26 期，4：233—35，以及"阿尔法拉比'反对语法学家约翰'的阿拉伯文本"(The Arabic Text of Alfarabi's 'Against John the Grammarian')，刊于 Sami A. Hanna 编：《中世纪与近东研究——纪念 Aziz Sruyal Attya》(*Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Attya*，Leiden：E. J. Brill，1972)，页 269。亦参《古代哲学词典》，第 140 条："Ammonios Saccas"，Richard Goulet 撰，卷一，页 166—68；以及第 141 条："Ammonios d'Alexandrie"，Henri Dominique Saffrey 和 Jean-Pierre Mahé 撰，卷一，页 168—170。

② 忒弥斯提俄斯，卒于公元 334 年，希腊哲学家和教师，因做了几部为亚里士多德一些著作释义的书，而名声大噪。

③ 这种近似的三段论出现在《蒂迈欧》，29*e*—30*a*，尽管严格说来并不相同。

个必然的结论。[1] 这是明显的不同之处。

【25】那么我们就可以说：柏拉图的说法中，没有一个明确宣扬说如此这般的结论要么是必然的，要么是偶然的。那只不过是这些后人〔评论家〕所认为的。他们硬说那种方式的三段论也许可以在柏拉图那里找到，其中一个就是我们已经详细阐述过的。导致评论家们产生这种信念的，是几乎没有区分逻辑的艺术与自然科学的艺术，并混淆了两者。也就是说，他们发现三段论是由两个前提和三个项，即大项、中项和小项，所组成。[2] 而且评论家们发现前件必然包含中项，而中项只是偶然地包含后件。他们持有这样的意见，认为中项本身就是前件——必然包含后件——的原因，同时也是两者的联结项。然后他们发现前件与后件的关系是偶然的。所以他们说："如果中项的状态（中项是前件和后件联系的理由和原因）是偶然的，那么前件和后件的关系又怎么可能是必然的呢"？

他们之所以能容忍这种信念，就在于他们研究的是抽象的事物和抽象的意义，他们不理睬逻辑学的约定，不理睬上述种种的约定，[3] 他们忽略了上述种种对他们来说究竟意味着什么，以及他们没有认识到三段论的要点就是上述之种种。如果他们知道、想过并反思过上述种种之情势，那么他们毫无疑问就会知道它的约定和它的意义，同时他们也就不会一直容忍自己所相信的东西。上述种种之约定和意义就在于，如果那全部是 B，全部都包含在 B 中，都变成了 B，并且全部描述为 B 的都是 A，且 AB 存在，那么根据上述种种之约定，它就必然是 A。[4]

【26】此外，如果他们对柏拉图的三段论真正做了反思，那么就会发现[5] 其中大多数三段论，都要回溯到第二格由两个肯定〔前提〕所构成

---

① 参《前分析篇》，1. 9. 30*a*15—23。

② 参《前分析篇》，1. 25. 41*b*36—42*b*5，亦参 1. 23. 40*b*37—41*a*13。

③ 参《前分析篇》，1. 1. 24*b*28—31，亦参《后分析篇》，1. 4. 73*a*25—34。原文是 *al-maqūl ʿalā al-kull*。进一步的阐释，见阿维罗伊：《〈前分析篇〉适评》（*Middle Commentary on the Prior Analytics*，*Talkhīs Kitāb al-Qiyās*），Charles Butterworth 等人编（Cairo：The General Egyptian Book Organization，1983），第 8 节，页 67。

④ 此处以及下一节的问题，乃是前提的形式特征（modality），是亚里士多德在《前分析篇》中花大力气来讨论的问题，参 1. 2. 25*a*1—22，40*b*16，尤其 1. 9. 30*a*15—23 和 1. 12. 32*a*7—14。

⑤ 据普林斯顿 Garrett 抄本和大多数抄本改。

的那类[①]三段论上去,[②]而且不论怎么回溯也就这两个前提之一。显然,他们所说的都是站不住脚的。

【27】阿佛洛蒂西亚斯的亚历山大(Alexander of Aphrodisias)[③]已经评论过上述种种的意义,并为亚里士多德所说的话做过辩护。在《分析篇》[④]中,我们自己也曾解释他在这个话题上的说法,解释过上述种种之意义,毫不含糊地评论过它,并且按这种方式在三段论的必然性和证明的必然性之间做出了区分,以至于每一个反思这种区别的人,都会免掉那些在这个问题上会引起混乱的东西。

【28】所以,已经变得很明显的是,亚里士多德在这种〔8b〕三段论方面的主张,不过是他自己的主张而已,在柏拉图那里找不到与亚里士多德明显矛盾的说法。

〔第六章:相似的主张〕

【29】与此相似,他们〔即评论家们〕声称柏拉图用的是第一格和第三格的那类三段论,这种三段论的小前提是否定性的。亚里士多德已在其《前分析篇》[⑤]中对此做出过解释,说明那是没有说服力的。

---

① 尽管大多数抄本用的都是 *suwar*(形式),但在每一个格中,现在常常都说三段论的"类"(*durūb*)。参第 29—30 节。

② 举例说,"*B* 是 *A* 的谓词",和"*B* 是 *C* 的谓词"。正如亚里士多德所解释的,如果两个前提都是肯定的,这一个格中就不存在三段论。参《前分析篇》,1. 5. 26*b*34—28*a*9,尤其 27*b*11—12。亦参阿尔法拉比:"三段论书"(Kitāb al-Qiyās),载于 *al-Mantiq 'ind al-Farāb*,Rafīq al-'Ajm 编(Beirut: Dār al-Mashriq, 1986),卷二,页 25—27,尤其 27. 17—18。

③ 此人是逍遥派哲人,公元 189 年和 211 年之间,担任吕克昂的首领。

④ 阿尔法拉比此处只用了 *Anālūṭīqā* 一词,从下一节的讨论来看,这个问题的讨论显然是在《前分析篇》的第一卷中。如该注释所见,阿尔法拉比在对《前分析篇》的短评中,丝毫没有说到这个问题,而他的《亚里士多德〈前分析篇〉长评》(*Long Commentary on Aristotle's Prior Analytics*)的阿拉伯文本,也只有第二卷传世。参阿尔法拉比:*Sharh al-Qiyās*,载于 *al-Mantiqiyyāt li-al-Fārābī*, *al-Shurūh al-Mantiqiyya*,卷二,Muhammad Taqi Danish Pajuh 编(Qumm: Maktabat Ayyat Allah al-'Uzmā al-Mar'ashi al-Najafi, 1409/1989)。

⑤ 阿尔法拉比此处提到亚里士多德的《前分析篇》时,用的是一个更为正式的标题 *Analutiqa al-ula*。出处见《前分析篇》,1. 4. 26*a*2—8 和 1. 6. 28*a*38—28*b*4。

【30】此外，古代的评论家们已经讨论过这种疑惑，分析过，也解释过。我们在自己的长篇评论中也已详尽地阐释过这种疑惑，并曾解释说，柏拉图在《理想国》① 所说的话，以及亚里士多德在《论天》(On the Heavens)② 中的相似说法，使得人们猜想那些说法是否定的，但实际上不是。相反，它们是缩进性的肯定表达式(retractive affirmations)，正如"天既不轻也不重"之类的说法。其他所有与此相似的，都是这么回事情，因为与它们相关的那些东西的确存在。一旦缩进性的肯定表达式出现在三段论中，三段论就不可能有说服力了。然而，如果这些缩进性的肯定表达式以简单否定形式出现，就会导致那一型〔三段论〕不具有说服力。

〔第七章：附加的主张〕

【31】另一个例子也是亚里士多德在《解释篇》(On Interpretation)③ 第五章中提出的，即，对一个肯定谓词的否定，如果这个肯定谓

---

① 字面意思是"政制书"(*Book of Regime*, *Kitāb al-Siyasa*)。除了在第 57 和 64 节用了 *Ablītiyā* 一词而外，阿尔法拉比在本文其余部分，都是如此称呼《理想国》。【译按】阿尔法拉比用的"政制"一词，颇为贴近柏拉图《理想国》的古希腊文书名，*politeia*，一般场合英译为 regime 或 constitution。

② 此处提到该书时，用的常见的阿拉伯文标题：《论天与世界》(*On the Heaven and the World*, *Fīal-Samā' wa al-'ālam*)。尽管亚里士多德此书的希腊文标题只是《论天》(*Peri Ouranou*)，但在阿拉伯文中，标题却更长。出处见亚里士多德《论天》，1. 3. 269*b*30。与阿尔法拉比此说相一致的解释，出现在阿维罗伊的《〈论天与世界〉之适评》(Middle Commentary on *On the Heaven and the World*, *Talkhīs al-Samā' wa al-'ālam*)，Jamāl al-Dīn al-'Alawī 编(Fez: Kulliyyat al-Adāb, 1984)，页 83—84。

③ 这里在提到该书时，用了一个颇为接近希腊文标题的阿拉伯文直译标题。也就是说，把希腊文的"*Peri Hermēneias*"翻译成了"*Bārīrmanīyās*"(或许 *Bāryirmanīyas*，甚至 *Barīrmanyās*)。阿尔法拉比此处说的第五章，实际上合于亚里士多德《解释篇》的第十四章，参 23*b*15—40 以及 17*b*7—22。另参《阿尔法拉比〈解释篇〉长评》(Alfarabi's long commentary on Aristotle's *De Interpretatione*, *Sharh al-Farābī li-Kitāb Aristūtālīs fī al-'Ibāra*)，Wilhelm Kutsch 和 Stanley Morrow 编(Beirut: Imprimérie Catholique, 1960)，206:23—211:24 和 67:3—71:12。齐默尔曼(F. W. Zimmermann)已经把它译成了英文，英译本的边码就标的是 Kutsch Marrow 本的页码(见 London: Oxford University Press, 1981)，页 200—211 和 60—66。

词有着对立面的话，那么就比那种其谓词本身就是那个谓词对立面的肯定表达，对立得更过头。很多人现在都假定，柏拉图在这一点上与亚里士多德有区别，假定柏拉图本人持有这样的意见，即一个肯定表达法的谓词与另一个肯定表达法的谓词相对立，那么这两个肯定表达法之间的对立就更加尖锐。很多人都在用柏拉图的许多政治学和伦理学中的说法来证明那一点，比如说柏拉图曾在《理想国》中提到："正义和不义之间，没有一个过渡性的正义"。①

【32】然而，亚里士多德《解释篇》的目标，以及柏拉图《理想国》的目标，已经难住了这些人，因为两人的本来的目标就是有分歧的。亚里士多德仅仅是在解释语句的〔逻辑〕对立，仅仅研究哪一个展示了更强烈的和更普遍的对立。其标志就是他举出的证据，以及他的解释，说有些东西不允许任何的对立，即便是没有哪种东西找不到它的对立面：

> 此外，即便这必然是我们不曾提到过的那种情况，我们仍然坚持认为，对这一点的所有说法都是正确的。也就是说，矛盾的信念要么在每一种情况下都矛盾，要么在任何情况下都不矛盾。但是，对于那些根本就不允许有矛盾的东西来说，假就是与真相对的信念。比如说，假定一个人不是人，实际上就是做出了虚假的假定。尽管这两种信念是相对立的，但在其他所有信念中，相对立的不过是矛盾的信念。②

---

① 参柏拉图《理想国》，2. 359*a*。格劳孔（Glaucon）为了促使苏格拉底说出什么是正义，就解释了大家以为的正义的起源：对大家来说，那就是一种中道，一边是干了不义的事而不受惩罚，一边遭受了不义而又没有报复。苏格拉底对格劳孔挑战的最终回复，出现在9. 588*b*—592*b*。

② 这一段是侯奈因*对亚里士多德《解释篇》（14. 23*b*27—32）翻译的直接引用，参 *Kitāb al-ʻIbara*，载于 Mantiq Aristu，ʻAbd al-Rahmān Badawı 编（Cairo: Matbaʻa Dār al-Kutub al-Misiyya，1948），略有区别的是第二行（指英文本，下同——中译注）用 *yura*（他认为）代替了 *nura*（我们认为），第五行省略了 *aslan*（根本），第七行的 *mithal dhālika*（比如说）前加了一个 *wa*（并且）。阿尔法拉比在他的《亚里士多德〈解释篇〉长评》中，引用了这段话的第一句，并做了评注。接下来略去了第二句，引用了这一段除此之外的其余部分，并做了评注。参 *Aharh al-Farabı li-Kitab Aristutalī fi al-ʻIbara*，210:16—17并 210:18—211:12，以及 211:14—18 并 211:19—214:28，亦参《阿尔法拉比对亚里士多德〈解释篇〉的评注和短论》，204—5 和 205—10。

【33】当柏拉图解释说正义和不义之间并没有一个过渡性的正义时，他只是想解释政治理念及其等级，而不是解释与之相对立的观点。亚里士多德在他的《致小尼各马可论政治书》(Book to Young Nicomachus about Politics)书中，提到过与柏拉图的解释有些相似的东西。①

【34】因此，每一个思考这些说法并予以公正研究的人都应该晓得，这两种意见之间并没有任何不同，这两种信念之间也并没有什么分歧。总体来说，在很多人提出的柏拉图所详细解释过的逻辑学观念中，还找不到任何与亚里士多德不同的说法。恰恰相反，就像我们已经提过的那样，这些人用柏拉图的各种政治学、伦理学和神学的说法，来证明他们自己的说法。

〔第八章：视觉的条件〕

【35】另一个例子，也是关于视觉的条件及其样式。据说柏拉图

这一段希腊文的英语翻译，与侯奈因的阿拉伯译文小有差别(原文接下来是 J. L. Ackrill 的英译，为了不增加阅读上的混乱，录现有中译如下——中译注)：

再者，矛盾的判断或者总是或者绝不是相反判断；因此，如果它在一切其他场合一定必须如此，则我们对刚才所讨论的例子所做的结论，也似乎是正确的。现在，当〔所谈的〕词没有相反者的时候，则那个否定正确判断的判断，乃是错误的；例如，谁以为一个人不是一个人，谁就是作了一个错误的判断。所以如果在这个场合否定判断是相反判断，那么，这个原则就是一般性的。

中译参亚里士多德：《范畴篇 解释篇》，方书春译，北京：商务印书馆 1959 年，页 84。J. L. Ackrill 英译见《亚里士多德的范畴篇和解释篇》(*Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford: Claredon Press, 1963)，页 66—67。

* Ishāq Ibn Hunayn，阿拉伯"百年翻译运动"时期的翻译大家，为阿拉伯文化的兴盛做了不朽的贡献，通过翻译而为希腊典籍的保存立下了汗马功劳——中译注。

① 尽管这里的语言无可否认有些奇怪(*Kitabuh ilā Nīqūmākhus al-Saghīr fī al-Siyāsa*)，但似乎是在说亚里士多德的《尼各马可伦理学》，参卷五，1—9 章，尤其 3. 1131*b*16—17，4. 1132*b*18—19，9. 1136*b*15—29 和 9. 1137*a*27—30。巴达威在给侯奈因翻译的亚里士多德《尼各马可伦理学》撰写导论时，采用了 *Sa'id al-Andalusī* 的看法，认为这部《致尼各马可书》既不同于《尼各马可伦理学》，也不同于《优德谟伦理学》(*Eudemian Ethics*)，参 *al-Akhlāq*, *Ta'līf Aristūtālīs*, *Tarjamat Ishāq Ibn Hunayn*，巴达威编(Kuwait: Wikālat al Matbu'āt, 1979)。还可参见本文第 44 节和第 59 节。

对此持有一种与亚里士多德不同的意见。亚里士多德的意见,认为视觉产生于眼睛所受到一种影响(affection),① 而柏拉图则持有如下的看法,认为视觉立足于眼睛所流溢出的某种东西,这种对象又碰到了视觉的对象。两派评论家在对待这个问题上,都有些过头,举出了一些证据,引证了一些相抵触的东西,得出了一些牵强的意思。这些人从他们习见的有意识用法② 出发,已经歪曲领袖们的说法,对它们做出的阐释,让抵触的东西更平顺,并巧妙地回避了能达到真理和公平的方法。

【36】当亚里士多德的门徒听到柏拉图的门徒说,视觉是由眼睛流溢的某种东西所产生的,他们于是就说:所以"流溢"仅从属于物体(body),而且他们〔按指柏拉图的门徒〕所说的从眼睛中流溢出来的"物体",要么是气和光,要么是火。如果那是气,气就已经存在于眼睛与视觉对象之间的那个东西之中了;那么,还有什么必要进一步流溢出气来呢?

如果那是光,光也就已然存在于眼睛与视觉对象之间的气之中了,故而另一种光的流溢就是多余的和不必要的了。还有,如果那是光,为什么同时还需要一种介于眼睛和视觉对象之间的不动的光呢?为什么这种从眼睛中流溢出来的光,不能够摒弃掉"气"中所需的光呢?而且如果从眼睛中流溢出的是光的话,为什么在黑暗中还是看不到东西呢?还有,如果从眼睛中流溢出的光据说是很微弱的,那么很多双眼睛在夜里集中起来看同一个东西,为什么那种光并不变得更强烈呢,并不像很多盏灯集中起来,光看起来就更强烈?

如果那是火,为什么它不变热并像火一样燃烧呢?为什么它不像火一样,为水所克呢?为什么它在往上渗漫(penetrate)的时候还往下渗漫,而火却不像这样往下渗漫呢?③

---

① "眼睛"一词,字面意思应是"光"(*al-basar*)。在整个讨论中,用来指称"眼睛"的,是 *basar* 而不是更常用的'*ayn*。关于亚里士多德的观点,参《灵魂论》,2. 7. 418*a*27—429*a*25;柏拉图的看法,见《蒂迈欧》,45*b*—46*a* 和 67*c*—68*d*。

② 原文为 *sunan*,其复数为 *sunna*。

③ 参《论天》(On the Heavens),1. 2. 269a18 -19。

再有,如果从眼睛中流溢出的,据说是不是前面所提到的东西,那为什么交叉看东西的时候,没有出现接触和碰撞,结果那些面对面相互看视① 的人,就妨碍了视觉呢? 当他们〔按指柏拉图的门徒〕歪曲了"流溢"一词的约定俗成的(popular)含义,并延伸到上述那些物体的流溢之上时,他们就容忍了这些东西以及其他相似的矛盾着的东西。②

【37】然后,当柏拉图的门徒听到亚里士多德的门徒在说,视觉产生于某种影响,他们歪曲这个词,并说道:"影响"必定要么是受到影响、转变,要么在量上发生变化。这种影响要么发生于视觉器官中,要么发生在眼睛③ 和视觉对象之间的那个透明的物体中。如果发生在视觉器官中,那么结果就会是,仅仅在一个例子中,瞳孔就把无限多种颜色,转变成了无限多种〔10b〕颜色,④ 这显然是荒谬的。因为,"转变"必定要有时间,并且是从一种特定的确定物到另一种特定的确定物。而且如果感觉白色的这部分瞳孔,据说不同于感觉黑色的那部分瞳孔的话,那么这些部分结果就必然是分隔开各不相同的,但瞳孔的这些部分并非分隔开各不相同的。如果那种影响依附于那个透明的物体,即眼睛和视觉对象之间的空气,那么结果就是一个问题同时容许了两者相反的立场,而这显然是荒谬的。他们〔按指柏拉图的门徒〕就举出了这些论据,以及相似的其他一些矛盾的东西。

【38】然后亚里士多德的门徒,为了表明他们的主张和说法的可靠性,就摆出了一些证据:假使颜色及其替代物,实际上并不由透明的物体所承载,那么眼睛就不会同时感知到星星和极其遥远的对象。的确,那些转移着的东西,在到达遥远的地方以前,无疑先到达最近的地方。而且,尽管距离遥远,我们同时观察着群星,而且我们观察的是那些更近的星,其间并没有任何耽搁。因此,从这一点来看,那实际上透

---

① 此处以及该句其他各处,阿尔法拉比把动词 *basara* 和它的派生词,变成了动词 *nazara* 和它的派生词。

② 这里所提出的反对意见,参亚里士多德:《论感觉和可感对象》(*On Sense and Sensible Objects*),2. 437a19—439a3,尤其 437a27—438b16。

③ 见 119 页注释①。

④ 原文如此——中译注。

明的空气，似乎承载着视觉对象的颜色，并把颜色传给眼睛。

【39】柏拉图的门徒为自己说法——某种东西从眼睛中流出和溢出并碰到视觉对象——的可靠性，提出证据，〔说〕当离视觉对象不同的距离时，我们对离眼睛更近东西的感觉，要比我们对更远东西的感觉要完整得多，也要完美得多。个中缘由便在于，从眼睛中流溢出的那个东西，就其能力而言，感觉到的是离它更近的。〔11a〕然后它就不断地减弱，最后根本就感觉不到非常遥远的东西了。能证实这个说法的，是我们任何时候极目远眺，并盯住一个靠近处的灯光而显示其轮廓的物体时，即便那个物体与我们之间这段距离是黑暗的，我们也能感觉到那个物体。假使事情像亚里士多德的门徒所说的那般，那么视觉对象和我们之间的整段距离，就必然要被照亮，以便于承载颜色，并把颜色传输到眼中。但既然我们在一段距离之外，都还能看到那个东西的轮廓，那么我们就知道，有某种东西从眼睛中流溢出来，向前延伸并穿过黑暗，到达那个靠着某种光亮显示其轮廓的那个物体，然后就感觉到它了。

【40】如果两派都稍稍放下架子，心平气和，放弃偏见，瞄着真理，他们就会知道，柏拉图主义者(Platonist)在"流溢"① 一词中，所想要表达的意思，并不是说一个物体从某个地方出来〔到另一个地方〕那种含义。那迫使他们用"流溢"一词来表达自己的意思的，是受表达法之限，言不尽意，以及缺乏一个词，既能指称〔自然〕力的流动，又不会产生从物体中"出来"的那种意象。〔他们还会知道〕，亚里士多德门徒就"影响"一词所想要表达的意思，也不是在质上的转变和变化的那种影响的含义。② 拿来与某件东西作比较的，显然不是那个拿本质和实质③来比较的东西。

---

① 此处以及整个这方面的讨论中，原文用的是 *khuruj*，意思是"出来"(going out)。

② 亚里士多德解释说，"影响"是质方面的，见《范畴篇》，8. 9*a*28－10*a*10，尤其 9*a*36－9*b*1，亦见于《形而上学》，5. 21. 1022*b*15－21。

③ 原文是 *inniyya*。对该词的这种理解，参阿尔法拉比《逻辑用辞》(*The book of utterances employed in logic*, *Kitab al-Alfaz al-Musta'mala fī al-Mantiq*)，马迪编(Beirut: Dār al-Mashriq, 1968)，45:4—10;

我们来公正地研究这个问题，就会知道，有一种能力能把眼睛和可见物连接起来，通过这种能力就产生了视觉，其方式〔11b〕不同于一个物体和另一个物体的连接。而且〔我们还会知道〕，有人把柏拉图门徒的观点——即某种能力从眼睛中流溢出来并碰到视觉对象，视为不合理的观点，而这种人所持的观点——即空气承载着视觉对象的颜色并把它传输到眼中以便眼睛能真正地碰到对象，其实并不比柏拉图门徒的观点更合理。从前一种关于从能力中流出和溢出这一说法中所得出的每一个结论，同样能在后者关于空气承载颜色并把它传输到眼中的说法中推导出来。

【41】显然，这些东西以及相似的东西，是精制的和巧妙的观念，为那些自称是哲学家的人特别关注和研究。这些人被迫用接近于这些观念的言辞来表达自己的思想，因为他们发现没有现成的简单辞令，能够不含糊其辞地表达(这个问题的)真理。如果情况就是这般样子，贬损者就发现有话可说了，于是他们也就开干了。这类观念上的论战，大多出于我们已经提到的那些原因。那种论战必然是由于下列两者之一：或是对手脑子有问题，或是故意如此。但那种神清气朗、颇有主见和心智正道的人，如果他不是成心于作假、偏见或抬杠，那他的信念基本上就不会和一个博学的人信念相异，这种博学者在试图解释一个费解的问题和阐明一个含混的观念时，必然会采用那种不会让人形成混乱观念的辞令，而那种混乱会落在模棱两可的和隐喻性的辞令之上。①

(接上页)有些小品词(particle)加在某个东西上，表示这个东西的实存已然成立，并且其正确性也是可靠不移的，就好像我们说 *inna* 的时候，会在 *nūn* 前加一个 *shadda*。例如，我们有这样的说法，如“*inna* 主独一”和“*inna* 世界是有限的”。因此，某物的实存有时就叫做它的 *inniyya*，而且某物的本质也叫做 *inniyya*。与此相似，某物的实质也叫做 *inniya*。于是我们常常用“某物的 *inniya*”之类的说法，来代替“某物的实质”。因为在我们看来，“这件外套的质地是什么？”和“它的 *inniya* 是什么？”这两种说法之间，没有任何区别。而在老百姓那里，后一种说法不像前一种说法那么常见，而从事科学研究的人则常常用后一种说法。

① 换言之，这样的人会辨识出这位博学者究竟试图要解释什么东西，以及即便解释上存在含糊性，究竟要干什么。

〔第九章：灵魂的道德习性〕

【42】另一个例子就是道德的习性，那些评论家假定亚里士多德对它们的意见与柏拉图的意见有区别。那是因为亚里士多德在其《尼各马可伦理学》[1] 中，明确地宣布，所有的道德习性都是习惯，也要发生变化，都不是自然的，还说人们能够经由习惯而从一种习性变到另一种习性。柏拉图在《理想国》中，尤其在《政治家》中，明确地宣称，自然高于习性，每当成年人自然倾向于某种道德习性，那就很难改变，而当他们真的打算要改变这种道德习性的时候，他们在这种道德习性中就陷得越深。[2] 柏拉图为了说明这一点，就引证了一颗树为例子，说那颗树靠倾斜和弯曲而扎根在道路上，如果有人打算清理道路，就必须从树〔倾斜〕的另一个方向来拉倒树枝，否则，如果我们听其自然，[3] 那么树枝就会从道路上带出比现在更多的东西。[4] 听说过这两点的人，都不怀疑亚里士多德和柏拉图在道德习性的问题上，存在着差异。

【43】事实上，情况并不像他们所假定的，因为亚里士多德在其名为《尼各马可伦理学》的书中，就如我们在其他很多地方对该书的评论中所解释的那样，讨论了政治性的法律（political laws）。[5] 就假使亚

---

① 字面意思是“尼各马可书”（*Kitāb Nīqūmākhīyā*），参 118 页注释①。这里出处见《尼各马可伦理学》，2. 1. 110*a*15—1103*b*2，亦见《范畴篇》，8. 8*b*27—9*a*13。

② 在《理想国》中，尤其 7. 518*d-e*，苏格拉底似乎同意，一般的德性能由习惯而产生。然而，其他德性的能力，就像智慧的资质，就必须是天生的或自然的，因此单单从习惯中是产生不出这些东西来的，参 518*e*519*a*。在《政治家》308*e*—309*a* 中，那位爱利亚客人说到，有的人没有能力获得任何一种德性，就因为天性有缺陷或者邪恶。

③ 意指顺着树子弯曲的方向来拉——中译注。

④ 这里所举两本书中，都找不到这一段话。但是，在《理想国》中，苏格拉底还真讨论过植物及其种植方法，极似孩子的德性教育，参 6. 191*d*—492*b*。亦参瓦尔泽（Richard Walzer）：“戛伦道德哲学新探”（New Light on Galen's Moral Philosophy），载于《希腊到阿拉伯：伊斯兰哲学论集》（*Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1962），页 158—59；以及亚里士多德《尼各马可伦理学》，2. 9. 1109b5—7。

⑤ 在古代目录学家（bibliographer）那里，可以找到很多处阿尔法拉比对《尼各马可伦理学》的评论，但都没有流传下来。

里士多德像波菲里(Porphyry)以及后来很多评论家所说的那样,也曾讨论过道德习性,那他的讨论也是关于道德法律(moral law)的,而且对法律的讨论总是普遍的和无条件的,要知道,每一种道德习性都是可改换和变化的,即使变化起来很困难、也很费力。从属于道德习性的任何东西,都免不了要变化和改换。

婴儿的灵魂还是潜在性的,也就不会真的有什么道德习性、科学或一般性的特征,他只有潜在地拥有这些东西。而既然他还处于潜在之中,就有能力接受一件东西或其对立面。一旦他获得了这两个对立面的其中一个,就不可能用另一个对立东西来破除他已经获得的那个东西,除非他的本性减弱了,而且他也为衰退而苦恼,就好像那种随波逐流的人,由于衰退以及缺乏能力,这两个对立的方面他都无法获得了那样。如果真是这么回事,在不带条件的研究中,没有任何一种道德习性能出于自然(by nature)而免于变化和改换了。

【44】柏拉图研究各种各样的政治制度,研究哪些更容易〔建立〕和哪些更困难,哪些更有益和哪些更有害。柏拉图研究政治制度的实现者和创立者的条件,他们当中哪些干这些事很轻松,哪些干起来很困难。据我这辈子之所见,养成了某种道德习性的人,要摆脱政治习性,可谓难于登天;但困难的并非就是不可能的。亚里士多德并不否认,对有些民族和有些人来说,很容易从一种道德习性转变到另一种,而其他民族和其他人则就难多了,一如他在其名为《小尼各马可》(Nicomachea Minor)① 的书中明确宣称的那样。亚里士多德历数了从一种道德习性转变到另一种道德习性的难易原因——有多少种原因,是些什么样的原因,每一种原因又如何〔起作用〕,以及什么东西助长了这些原因,什么东西又妨碍了它们。

【45】谁真正地反思了这些说法,并公道地对待每一个说法,就会认识到,这两位〔圣人〕在真理上没有丝毫分歧。这是在人们不考虑特定说法的上下文〔13a〕、其等级,以及该特定说法所从属的那门科学

① 参150页注释①。阿尔法拉比这里指的是《优德谟伦理学》,见3.2.2.1230*a*37—1230*b*21。亦参《尼各马可伦理学》,3.12.119*a*22—119*b*18。

时，这些说法的表面〔意思〕，让人想象到的东西。

【46】科学的概念化在这里就有一个非常有用的基本原则，尤其是如此这般的情况下：即①，就像质料只要被认为具有一种形式，以及由这种形式所产生的另外一种形式，它正是由于第二种形式以及还有它〔原先的〕形式，才变成了质料。接下来，如果从中还产生了第三种形式，那么它就连同〔前〕两种形式一起，变成了从中所产生的第三种形式的质料。这就好比像木头，有一种能够与其他物体相区别开来的形式。② 然后由它制成木板，然后再由木板做成床。如此一来，床的形式来自于木板，木板就是床的形式。就木板而言，在与床的形式相联系时，它是质料，但同时还有其他很多形式存在于木板中，比如木板的形式、木头的形式、植物的形式和其他永恒的形式。于是，每当灵魂也都由特定的道德习性塑造而成，并试图去获得一种新的道德习性时，那种已有的道德习性对灵魂来说，就是〔出于〕自然的，而新获得的道德习性则是〔出于〕习惯的。接下来，如果灵魂照此下去，试图获得第三种道德习性，〔前面已获得的〕那些习性，就会占据这种新获得习性的那个“自然”的位置。③

所以，每当你们看到柏拉图或其他什么人在说某些道德习性是自然的，而其他道德习性则是获得的，那么就会知道我们对此所说的一切，就会明白他们那些说法的要旨，以免你们会觉得这个事情很成问题，还会假定说有些道德习性真不可能摆脱。因为那是极为矛盾的，而如果你们好好想一想，就会觉得那样的说法是自相矛盾的。

〔第十章：关于学习和回忆〕

【47】〔13b〕另一个例子，也是柏拉图在其名为《斐多》(Phaedo)的

---

① 在阿拉伯文本中，这是很长一段话中的长篇比较的开头。最重要的就是质料和灵魂的比较，而与灵魂相关的那个部分以“于是，每当灵魂也都……”的字样为开端。

② 意思是植物长成树，木头又由树而来。

③ 意思是说，在“自然－习惯”的公式中，已有的就是自然的，而新生成的则是习惯的——中译注。

书中详细阐释过的：学习就是回忆。① 柏拉图阐明这一点所举的例子，是他详细叙述了苏格拉底与西米亚斯(Simmias)就相等者与相等性所作的问答。即是说，相等性存在于灵魂之中，而当人感觉到了相等——就好比一块木头或其他什么与另外的东西之相等，这个人就在灵魂中感觉到了相等性，并因此知道，这种相等之所以相等，仅仅是由于一种与灵魂中所存在的相等性相似的相等性。这个人所学的其他东西，照样也仅仅是对灵魂中存在东西的回忆。

与此相似，柏拉图在其名为《美诺》的著作中，表达了亚里士多德在《后分析篇》中详细叙述过的那种疑虑，说寻求知识的人必然会碰到下列两种情况之一：这个人要么是寻求所不认识的，要么是寻求已经认识的。② 如果寻求的是不认识的，那么在真的逐渐认识到的时候，又怎么来肯定这种知识就是他要寻求的呢？而如果他已经认识，再寻求这种知识，那就显得多余和不必要了。于是柏拉图在那本书中，得出结论，〔认为〕寻求某个东西的知识，仅仅就是寻求在其灵魂中已明确存在的其他东西——好比灵魂中的相等与不相等。譬如说，某人想知道一块木头〔与其他什么东西〕相等还是不相等，那他仅仅是在寻求那块木头究竟在两者中的哪一个。当这个人确定了其中的一个，就好像是回忆起了存在于灵魂中的东西。这个人于是就把这块木头以及它的状况，同他先前就有的东西联系起来：如果相等的，那联系也就是相等的；如果不相等，那联系就〔14a〕不相等。③

【48】大多数人毫无限制地就这些说法提出了各种假设。那些倾向于认为灵魂在同肉体分离后仍能存在的人，在解释这些观点时都走

① 参《斐多》，72*e*—76*c*；亦参《美诺》(Meno)，81*c*—86*c*。

② 见《后分析篇》，1. 1. 71*a*1—71*b*8，尤其 71*a*29；柏拉图：《美诺》，80*d-e*。但请注意，阿尔法拉比在这里所说的"疑虑"，是苏格拉底转述美诺的立场。亚里士多德提起《美诺》中的这个问题，是要说明为什么"所有理性的学说和知识，都是来自于以前就已认识到了的东西"(71*a*1—2)，亚里士多德还认为《美诺》的 *aporia*(古希腊语：困难之处)，在于说"人不可能学会任何东西，或者只能学会已经看到的东西"(71*a*30)。

③ 参《斐多》，72*e*—76*c*；《美诺》，81*d*—86*c*；亦参《后分析篇》，2. 19. 99*b*15—34 和 100*a*3—100*b*17。

向了极端，歪曲了它们的约定俗成的用法，[①] 还漫不经心地假定这种处理方式就是证明。这些人没有搞懂，柏拉图仅仅是以苏格拉底为权威来重新阐释这些东西，就好像有人希望借助符号和典故来证实一件隐藏着的东西一样。但以符号为基础的三段论并不是一种证明方式，亚圣在《前分析篇》和《后分析篇》已经给我们说明白了这一点。[②]

那些否认这一点〔即灵魂的永恒性〕的人，还走向矛盾的极端，认为亚里士多德在这个看法上与他〔即柏拉图〕有区别。这些人对亚里士多德《后分析篇》开头的说法估价过高，亚里士多德在开头处说道："所有的教和学，都只能通过以前存在的认识来进行"。然后，亚里士多德跳过数行又说："人们可以学会他以前就对之有知识的那些东西；而人们在学习其他东西的同时，也会认识那些东西，比如说，所有那些属于普遍性的存在物"。[③]

噢，我多么希望我能知道这些说法的含义究竟在什么地方与柏拉图之所说有异！然而，绝大多数人在理智的正直、意见的坚定和真理与公平的倾向方面，都不够格。因此，那些彻底而有益地反思过获得知识、第一前提和学问之方法的人，就会知道，这两位圣人的意见，在这一点上是没有任何分歧或区别的。我们指出其中很小的一个部分，就足以把意思弄清楚，以驱散〔14b〕对它的疑虑。

【49】我们如是说：婴儿有潜在地认识事物的灵魂，而灵魂也有作为感性认识(perception)手段的感觉，这是彰明昭著的事情。感官认识到的仅仅是具体事物，而普遍则得自于具体。普遍是真理中的经验。但是，有些经验是有意所得，其他经验则是无心所得。[④] 大多数人习惯于把那些从以前意图中所得来的普遍，称作"经验"。人们无心所得的那些东西，要么在大多数人那里都没有名称，要么在有学问的

---

① 参页119注②。

② 阿尔法拉比在这里提到这些著作时，用了传统的题名，*Anālutıqa al-Ula wa al-Thaniyya*。但再下一句提到《后分析篇》时，用的名称却是"证明书"(*Kitab al-Burhân*)。关于此处所涉及的学说，可参《前分析篇》，2. 27. 7*oa*3-70*b*38，尤其70*a*3-10；以及《后分析篇》，1. 6. 74*b*5-75*a*37。

③ 见《后分析篇》，I. 2. 7Ia17-I9；亦参7Ia19-29。

④ 此处及其以下，可以理解为"自发的"(*ghair qasad*)。

人那里有一个名称:学者们于是就把它们叫做“第一事物”(first things)、“认识”、“证明法则”,以及诸如此类的名称。

【50】亚里士多德在《后分析篇》中,曾解释说,丧失了某种感觉的人就丧失了某种知识。① 的确,在灵魂中,只有通过感觉才能获得认识。当认识在灵魂中一开始就是无心所得的时候,人们在获得其任何部分时,就回忆不起那个认识。大多数人于是就猜想,它们一直都在灵魂中,而且在感觉之外,还有一种办法来〔获得〕知识。当灵魂中获得了这样的经验后,就开始智思(intellect),因为理智不过就是经验。这些经验越多,灵魂就会成为越完善的理智。

除此而外,人们任何时候想去认识某件东西,渴望把握这件东西的状况,那么他就要用自己已经知道的,而把那件东西同其状况联系起来。此本无它〔15a〕,唯寻求那件已存于灵魂中的东西而已。于是,当他渴望去认识某物究竟是活着的,还是没有活着的,而他的灵魂已然获得了活着还是不活着的意义时,他以心灵、感觉或者这两者所寻求的,就是这两者意义中的一种。一旦他获得了,就会变得平静,感到放心,并且为脱离了迷惑与无知的苦海而欢喜不已。

【51】这就是柏圣所说,即,学习就是回忆。因为学习不过是想去知道,而回忆(recollection)又不过是试图想起(remember)而已。而那位上下求索的人,就是有着某种追求的人。据此,一旦他在打算认识的东西中,找到典故、符号和以前存在于灵魂中那些东西的意义时,他在那一点上就好像是回忆起了那些东西。那就好像某人在看一个物体,这些物体的某些偶然特征,同他曾认识但却忘记了的另一个物体的偶然特征,极为相似。他然后就在自己所感觉到的相似性中,回忆起那件物体了。理智如果没有感觉的话,除了〔把握〕相似的东西,以及猜测存在物的状况外,就没有它独特的功能了。因为感觉是以合成来感知合成物,以分离来感知分离的存在物,以低贱来感知低贱的存在物,以高贵来感知高贵的存在物,如此等等。另一方面,理智也像感觉那样,感知每一个存在物的状况,还〔感知〕其对立面。于是,理智就

① 参《后分析篇》,1. 18. 81*a*38—39。

兼以合成和分离来感知合成物的状况，兼以分离与合成来感知分离物的状况，其余诸如此类，依此类推。

【52】因此，谁只要反思了我们对亚圣在《后分析篇》〔15b〕的末尾和《论灵魂》(*De Anima*)① 中广泛谈论的东西，所做的简短描述，还反思了评论家们对亚圣的详细阐述和仔细研究，谁就会知道，亚圣在《后分析篇》开头所说的话——我们对此已做了详细的叙述，近于柏拉图在《斐多》中所说的话。然而，这两种立场之间还是有区别。也就是说，亚圣是在他想澄清知识② 问题和三段论时，提到了这一点，而柏拉图是在他想澄清灵魂问题时，才提到了他所说的那些话。由于这个原因，这对研究他们这些说法的大多数人来说，一直都是个问题。我们所引证的东西，对于那些有志于正确进路的人来说，已经够了。

〔第十一章：世界究竟是永恒的抑或是创生的问题〕

【53】另一个问题是世界是永恒的，还是创生的，世界有还是没有一个工匠作为它的直接原因。有人假定亚里士多德所持的意见说世界是永恒的，而柏拉图却持不同的意见，即，假定柏拉图所持的意见说世界是创生的，有一个创造者(maker)。③

【54】我说：导致这些人对亚里士多德得出这样一种下贱而应遭谴责的假设，是他在《论题篇》中的说法，即，用一个同样的命题，不可能在两个极的其中一个那里，表述出基于广泛有效(widely-held)前提的三段论，比如说，世界究竟是永恒的，抑或不是永恒的。④ 这一点被

---

① 关于《后分析篇》的参考文献，见 126 页注释②。关于《论灵魂》，见 2.4.417*b*22—27，3.3.427*a*18—427*b*15，4.429*a*10—429*b*23，以及 7.413*a*1—431*b*19。

② 原文为 *al-'ilm*，除了 Diyarbikir 抄本和普林斯顿 Garrett 抄本而外，其他各抄本都作 *al-'ālim*(认识者)。

③ 原文是 *fā'ala*，来自于动词 *fa'ala*(“制造”或“做”)。其形容词形式出现在前一句，修饰“原因”时，译作“直接的”(efficient，*'illatuh al-fā'ila*)。

④ 此处及以下，阿尔法拉比提及《论题篇》时，用的是 *Kitab Tūbiqā*，而不是 *Kitāb al-Jadal*(辩证书)，他在第 22 节亦如此。亚里士多德在《论题篇》中所说的公式，在这里倒颇为不合时宜，但接下来要点就会变得更清楚。亦参阿尔法拉比：*Kitab al-Jadal*，载于 *al-Mantiq 'ind al-Farabi*，Rafiq al-'Ajam 编(Beirut：Dār al-Mashriq，1986)，卷三，80：7—

那些人忽略了，他们首先不同意说，作为例子而提出来的东西不可能成为信念，其次他们还不同意说，亚里士多德《论题篇》的目的不是为了解释这个世界；相反，他的目的是要解释由广泛有效前提所构成的三段论。亚里士多德已发现，他那个时代的人在争论世界是永恒的还是创生的问题，一如他们以前常常争论快乐究竟是善的还是恶的，他们用基于广泛有效前提的三段论，来支持每一个问题两极中的一端。亚里士多德在那本书以及其他著作中曾解释说，一个普遍接受前提的真和假，是不被考虑的。因为普遍接受的东西可能是假的，但却并不因为它的假，在辩证法中就被抛弃掉。或者说，普遍接受的东西可能是真的，并因其被普遍接受而像这样用在辩证法中，以及它因为真而用于证明中。因此，很显然的是，不可能把这样的信念归在亚里士多德头上，即世界之所以是永恒的，就在于他在此书中所举出的例子。

【55】导致那些人做出这一假设的，还在于亚里士多德在《论天》中所说的，“整全”(the whole)在时间上是没有开端的，① 因为那些人假定说，亚里士多德在那里谈到了世界是永恒的。但不是那么回事，因为亚里士多德在那本书以及其他物理学和神学的书中，已经解释过，时间仅仅是天体运动的数量，并从运动中产生出来。② 那么，从某物中产生出来的那个东西，就不包含那个某物在内。亚里士多德说世界没有时间上的开端，其意思是说世界并不像，比如说植物或动物那样，一部分一部分地逐渐产生。因为一部分一部分逐渐产生的东西，有些部分在时间上就先于其他部分——时间产生于天体的运动。于是就不可能有一个世界创生的时间上的开端。从那一点来看，世界仅仅由于真主——赞美他的庄严——才产生，也就让人信服了，真主一下子、没有花任何时间就创造(innovate)了世界；而且从世界的运动来看，时间也是创生的。

82:14。作为其辩证推理的导论，亚里士多德只是解释说，在某些问题上存在着这样的混乱，有时可能主张一个命题的随便哪一边，还可能找到很有说服力的前提来支持这样的论点。亦参《论题篇》，1. 2. 101a25－101b49；以及阿尔法拉比：Kitab al-Jadal(辩证书)，32:11－34:20。

① 见《论天》，1. 10. 279*b*17－33。

② 见《论天》，1. 9. 279*a*15；亚里士多德在 2. 4. 287*a*24－27，把天的自转看作是构成了运动的度量。

【56】谁研究了亚里士多德在其名为《神学》(Theology)[①]〔16b〕的书中对“主”(Lordship)的那些说法,谁就不会对他断言这个世界的“巨匠”和“创造者”〔的存在〕之说法,感到困惑。的确,在这些说法中,这个问题太显眼了,藏是藏不住的。亚里士多德在那里解释说,最初的质料是造物主——光荣和崇高归于他——从无中创造出来的,而且它由造物主——伟大和崇高归于他——以及他的意志而成为物质性的,并被安排得井井有条。亚里士多德在《物理学》,以及在《论天》中还相似地解释说,整全是不可能由命运和偶然机遇创生的。[②] 这一点还可以进一步从新颖的秩序中推导出来,世界上某些部分与另一些部分相比较,就可以发现这种新秩序。

亚里士多德在那里还解释了原因的问题——究竟有多少种原因,并肯定了直接的原因。他在那里还解释了产生者(bringer into being)兼推动者(mover),不同于被产生者和被移动者。[③] 正如柏拉图在其名为《蒂迈欧》的书中所解释的那样,任何被产生的东西之得以产生,仅仅是由于一个必然要产生它的原因,而且被产生的东西并不是自身存在的原因。于是亚里士多德也在其《神学》中解释说,一存在于每一种多样性之中,因为如果一不存在于那个多样性之中,那么那种多样

---

① 此处及下文中提到这本书时,用的是 *Uthūlujiyā*,但更常见的名称是 *Uthūlūjiyā Aristūtālīs* 或 *Uthūlūjīya Aristātālīs*。它是伪亚里士多德的著作,由普罗提诺(Plotinus)《九章集》(*Enneads*)后三卷八个部分的连续释义所组成。该文本已由巴达威刊于他的《阿拉伯世界中的普罗提诺》(*Plotinus among the Arabs, Aflūtīn ‘ind al-‘Arab*. Cairo: Dār al-Nahda al-‘Arabiyya, 1966),页 3—164。亦参《古代哲学词典》,第 414 条,“亚里士多德”(*Aristote de Stagire*),尤其 Maroun Aouad 撰写的那部分,名为“《亚里士多德的神学》与普罗提洛阿拉伯文著作”(*La Théologie d' Aristote et autres texts du Plotinus Arabus*);以及 Gerhard Endress:《阿拉伯语中的普洛克洛:〈神学要旨〉20 章的阿拉伯语译文》(*Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*),*eingeleitet, herausgegeben und erklärt* (Beirut: 1973)。

这里译作“主”的词,原文是 *al-rububiyya*。尽管这在英语中有些不大妥贴,但要把阿尔法拉比所说的 *rububiyya*(“主”),同他所说的 *ilahiyya*(divinity,“神”),以及下面紧接着的 *ruhaniyya*(spirituality,“灵”),相区别开来,这很重要。此外,“Lordship”(主)和“Lordly”(威严的)在英语中颇为让人棘手,比起“*sovereignty*”(最高权威)和“*sovereign*”(至高无上的)来,它们的意思更多地指向与神学相关的观念——比如此处即是。

② 见《物理学》,2.5.196*b*10—7.198*b*3 和《论天》,2.8.290*a*30—35。

③ 见《物理学》,2.3.194*b*16—7.199*b*32 和 8.4.254*b*7—9.266*a*9。

性也就会没完没了。[1] 亚里士多德以清楚的论证证明了这一点，如果他说“多”中的每一个部分要么是一，要么不是一。如果不是一，那就必然要么是多，要么是无。如果是无，结果就是：多样性并不由无所产生。而如果是多，那么它和多样性还有什么区别呢？从这一点，还会得出结论说，无限比无限更大(what is infinite is greater than what is infinite)。

然后亚里士多德解释说，这个世界上的每一物——“一”就存在于其间，因此在某一方面是一，而在另一方面又不是一。〔17a〕如果它不是真正的一(one in truth)，而不过是存在与物中的一，一就不同于物，物也不同于一。亚里士多德然后又解释说，真正的一为其他所有存在物提供一的性质(oneness)。然后他解释说，多必定在一之后，一在多之前。亚里士多德然后解释说，每一种接近真一的多样性，都比离真一还有相当距离的那些多样性，更少一些“多”的特性(less multiple)，反之亦然。

【57】亚里士多德引入了这些前提之后，就上升到了一个说法，谈的是物质性部分和精神性部分。他以一种有益的方式，解释了〔a〕它们全部都是由造物主——光荣和崇高归于他——所创生的，创造了它们，〔b〕他(造物主)才是直接的原因、真一，〔以及〕每一物的创造者。亚里士多德的这种解释方式，与柏拉图在论述“主”的书，诸如《蒂迈欧》和 Ablītiyā[2] 以及其他说法中，所采用的解释方式完全相同。而且，亚里士多德还在《形而上学》的书中，从必要的证明性前提往上升，直到他在第十一卷(book Lambda)中突显了造物主——伟大和崇高

---

① 参《蒂迈欧》，27*c*—29*a*。也就是说，那就会是无限的。与阿尔法拉比此处所涉颇为相似的地方，见巴达威编：《亚里士多德神学》(*Uthūlūjīyā Aristātālis*)，134:5—135:11 和 148:5—149:19；亦参《物理学》，8.8.263*a*4—263*b*8。

② 不清楚阿尔法拉比这里究竟指的哪一篇对话。即便这个词，与他在前面第 17 节用来指《政治家》(*Kitab al-Bulitı al-Saghır*)，以及第 42 节的 *Kitab Bulıtı* 等词，有某些相似之处，但它们之间有如此大的差别，足以让人怀疑这(按即《政治家》)就是阿尔法拉比脑袋里所想的那篇对话。此外，一般都不认为《政治家》是一片谈论“主”的书。

尽管马迪的猜测，即 *Ablītıyā* 翻译的是古希腊语的《理想国》(即 *Politeia*)，是很有说服力的，但它不能解释为什么阿尔法拉比还用 *Kitāb al-siyasa* 来指称《理想国》；参《柏拉图的哲学》，第 33 节。

归于他——的一(*oneness*)。① 然后亚里士多德才回过头降下来穷尽性地解释前面那些前提是如何证明的,这种方法可谓前无古人、后无来者,即便到我们这个时代。那是不是还要假定说,一个拥有这样一种方法的人,会相信要拒斥“巨匠”〔的存在〕,并相信世界的永恒性呢?

【58】阿莫尼俄斯② 有一封单独的信件,提到了这两位圣人都肯定了〔存在〕“巨匠”的说法,那封信太有名了,我们不必在这里展示。假使我们在本文中走的不是中庸之道,那么我们大致就会说,没有哪一个学派、宗派、神法③ 和其余派系的信徒,会拥有世界创生的知识,会肯定世界“巨匠”〔的存在〕,并概要性地解释他们之前的亚里士多德和柏拉图,以及他们的追随者所有的问题。而假使我们要避免走中庸之道的话,〔17b〕那么我们就会像某人先禁止了一种道德习性,然后又出尔反尔地奉行了与之相似的道德习性一样。也就是说,其他学派和宗派的饱学之士的所有说法,在详细地分析之后,所指明的东西无非只是泥土(clay,或肉体)④ 的永恒性和持久性。

如果你愿意领会那一点,研究那些辑录“开端”的书,研究与开端相关的解释,研究祖先们薪火相续的传统,就可以看到不可思议的事情:据说起初有水,然后水开始运动;泡沫聚集起来构成了土地;烟升起来了,诸天由此而成了。⑤ 然后〔再研究〕犹太人、东方人(Magian)和其他民族所说的话,所有这些话都表明与创造相反的转换和变化。〔研究〕他们的说法中有什么是最终会发生在诸天和这两种“土”之上的东西,也就是这两样东西叠合、粉碎、消散和铸造成地狱,和诸如此

---

① 见《形而上学》,12.6.1071*b*3—8.1074*b*14 和 9.1074*b*15—10.1076*a*3,尤其 7.1072*b*13—31。

② 见第 24 节和 113 页注释①。在“阿尔法拉比反对菲罗波洛”一文中,马迪指出,辛普里丘,这位赫尔米亚斯之子阿莫尼俄斯的门徒,“提到了这部著作,并解释说那部著作意在证明亚里士多德的神不仅仅是世界的终极原因,同时也是世界的直接原因或创造者”,前揭,页 235—37 及其注释 9。

③ 原文为 *sharāʾiʿ*,见 104 页注释①。

④ 原文是 *al-ṭina*,也可理解为“质料”,甚或是“自然”。“泥土”在此似为佳译,因为它让人想起了四根之中的“土”,并以此表明其他饱学之士在他们的解释中亦无甚了了。亦见《古兰经》(*Quran*),3:49,5:110,6:2,7:12,17:61,23:12,32:7,37:11,38:71 和 38:76。

⑤ 见《古兰经》,11:7,13:17 和 41:1。

类的东西,其中没有哪一个表示了纯粹的湮灭。①

假使真主没有通过这两位圣人以及他们的追随者,来拯救有思想有头脑的人,那么人类就仍然还处在迷惑与昏乱中——两圣及追随者用清楚而雄辩的证据澄清了创造的问题,即,创造是从无中让某物得以存在;从某物中产生的任何东西,一定会通过腐化而复归于那个物;世界是从无中创造出来的,并因此会复归于无;他们的书满是类似的象征、证据和证明,尤其是那些讨论"主"和自然法则的书。②

【59】然而,我们却有一种方法,能在我们所追求的这个问题中搞明白:那些法律观点③是极为合理和正确的。造物主——伟大和崇高归于他——才是世界的统治者。正如我们在谈到天意时所解释的,甚至轻如芥籽的东西也逃不过造物主的法眼,这个世界的任何部分也不能逃脱于他的天意之外。④ 诚然,普遍的天意弥漫在具体物之中;这个世界的每一个部分及其状况,是以最恰当和最能干的方式设立起来的——就好像庖丁解牛,易如反掌,以及类似的自然之道所表明的那样。而且每一件东西以及它的构成物,都要托付给某一个必然能以最高技巧和精熟能力来安排的人,他从物理的部分上升到政治的、法律的和证明的部分。如是,证明性的东西又要托付给头脑清明和理智刚正的人,政治方面的东西托付给意见坚定的人,法律方面的东西托付给有神圣灵感的人。所有这些东西中,法律方面的东西是最普遍的,法律的辞令超越了那些法律尊奉者的理智范围。因此,法律尊奉者不会因为没有用概念思考的能力而遭受责备。

【60】因此,如果一个人形成了重要的观念,认为第一创造者是物质性的,并在时间中运动,那么此人就无法在其脑子中形成比那更微妙、也更适合造物主的观念。此公只要猜测说造物主是无形体的或不动而动的,那么此人就根本不可能形成一个它的观念。假使强迫他这

---

① 参《创世记》第1—8章等处;亦参《古兰经》,14:48,46:1—6,82:21和101:4—5。

② 见《古兰经》,28:88。

③ 此处及本节余下部分,原文都是*al-shar'iyya*或*al-shar'iyyat*,参104页注释①。至于下一句的"世界的统治者"这一说法,参《宗教书》(*Book of religion*),第27节。

④ 参《古兰经》,21:47和31:16。

样做，他就会更加错谬和迷离。他〔这样一来〕就可得到原谅，他所概括的和信仰的就是正确的了。然后〔就有〕人能够知道造物主是无形的，而且造物主是不动而动的，但此人却不能形成造物主亦不处在空间地点之中的观念。强迫此人〔接受〕那一点，那就会使他变得更糟，对他更有害。在他所信和所知的范围内，他也是正确的。

【61】与此相似，[①] 老百姓中的大多数人都没有能力认识到，一物〔如何〕从无而生，或通过腐化又复归于无。由于这个原因，对他们说的，就是他们能够概括、感知和理解的那些东西。那么，就不容许把与那相关的任何东西描述为错误或弱点，相反，那是全然适宜的和公正的。因为真正的证明方法自哲学家[②] 而来，而这两位圣人，我是说柏拉图和亚里士多德，乃是个中翘楚。而公正的和有说服力的证明方法，则来自于那些具备了各种启示和灵感的法律学者。

【62】那么，如果有人为〔证明〕真正的"巨匠"的独一性而阐明证据并着手论证的过程中，采用了这种进路和立场，而且此人对创造方法的观点以及从中总结出的意义，与这两位圣人相似，那么对他来说，如果还假定他们两位圣人所信仰的东西会腐败，或者他们的意见是杂乱无章的，那就真该打板子了。

〔第十二章：神圣模型的形式〕

【63】另一个例子，也是归于形式的问题，据说柏拉图主张形式，而亚里士多德对形式则持不同意见。

【64】柏拉图在他的很多说法中指出，存在物有抽象的形式，这些形式在神界中，柏拉图有时也把它们叫做"神圣的模型"。在 Ablītīyā[③]

---

① 所有抄本都作 *ka-dhālika*，只有 Diyarbekir 抄本作 *li-dhālika*（"结果"）。

② 所有抄本都作 *al-falāsifa*，只有 Diyarbekir 抄本和普林斯顿 Garrett 本作 *hā'ula'l al-falāsifa*（这些哲学家）。下一句译作"法律"的词是 *al-sharā'i'*，参 104 页注释①。

③ 关于这里等同于 *Ablitiya* 的著作，参 132 页第 57 节注释①。如果阿尔法拉比在这里真的是指《理想国》，他也许就会指出以下各处对形式理论的讨论：5. 476*a*—480*a*，6. 507*a*—511*e*，7. 517*a-c* 和 10. 595*b*—603*e*。

中，有一场讨论表明这些模型既不毁灭也不腐朽，而是会永存下去。而要变腐朽的，则是那些被产生出来的存在物。

【65】而在亚里士多德《形而上学》各卷中，[1] 也有一场讨论，非难那些谈论模型和形式的人，据说那些模型和形式独立存在于神界中，不会腐朽。亚里士多德解释了从那个说法中会产生的矛盾之处。例如，线、面、体、星和天体就不得不存在于神界中，然后对这些天体来说，也就〔不得不〕存在着运动和公转。更有甚者，神界也就〔不得不〕存在下列科学：天文学、旋律学（the science of melodies）、和谐和不和谐声音的科学、医学、几何学、曲直丈量学、关于冷热的科学，总而言之，关于主动和被动性的科学、关于普遍和特殊的科学以及关于形式和质料的科学。那些说法中所明确说出的〔这些和〕另一些矛盾之处，太多太长，兹不赘引。

因为大家都知道那些矛盾之处，我们在这里可以不必再重复，不像我们曾对其他说法所做那样，不仅把它们指出来，还指明它们是在何处发生的。我们将把研究那些矛盾发生在何处的任务交给其他人，让他们满足于对这些矛盾之处的研究和反思。因为我们在这篇文章中所设定的目的，是要阐明这样一种方法，如果它为追求真理的人所得到，则不会把他引入歧途，而是能使他领会这两位圣人的说法所指向〔19b〕的真理，不会偏离正道去〔追求〕可以想象出的那些模棱两可辞令会引致的东西。

【66】我们有时发现，亚里士多德在其名为《神学》的那本论"主"的书中，确认了精神性的形式，明确宣称这些精神性的形式存在于"主"的世界。[2] 然而，从这些说法的表面意思来看，它们不可避免地使下面三种〔可能性〕之一成为必需的：要么它们是矛盾的；要么有些说法是亚里士多德的而其他说法则不是他的；要么它们的意思和对它们的阐释是内在地相一致的，而它们的表面意思之间却不一致，它们因此而相互符合和相互一致。[3] 以下这个假设是没有可能的，也是应

---

[1] 见《形而上学》，3. 2. 997*a*34—998*a*19。

[2] 虽然这部书中确认了某种类似于精神性形式的东西，但据说那些东西是属于理智世界的，参《亚里士多德神学》(*Uthulujīyā Aristātalis*)，159:11—164:2。

[3] 除了 Diyarbekir 和普林斯顿 Garrett 抄本外，都是如此。这两个抄本有如下异文："因此符合它们的表面意思"(*wa tatabiq 'ind dhalika zawahiraha*)。

该受责备的，即，虽然亚里士多德精通并强烈意识到了这些观念（我指的是精神性的形式）的崇高性，而他居然会在那个独一无二的科学，即关于“主”的科学（Lordly science）中自相矛盾。而有些是亚里士多德的而有些又不是他的这一说法，甚至更为牵强，因为大家太熟悉表达这些说法的那些著作了，根本就不可能假设有某些说法是伪造的。那么，结论仍然是：它们所拥有的阐释和意义，一旦揭示出来，就会消除疑虑、解除迷惑。

【67】因此我们说：既然造物主——伟大和崇高归于他——在实质（substance）和本质（essence）上，都不同于他比之更庄严、更优秀、更高级的其他那些东西，那么就没有什么东西实际上或在比喻中与造物主的本质相类或相似。然而，尽管有此一说，我们还是不可避免要描绘造物主，并把某些与此同义的说法用在他身上。因此我们有必要认识到，我们每一种说法都只说到了造物主的一个属性，而我们从那个说法中所总结出的观念，离他的本质仍然还很遥远〔20a〕。因为我们才说过，造物主属于更庄严和更高级的那一类。因此如果我们说造物主存在，我们不过是知道他的存在与他之下的任何东西的存在都不相同。而如果我们说造物主有生命（living），我们知道，比起我们所知的他以下的存在物来说，他以一种更为庄严的方式活着。这也是其他所有〔即属性〕的情形。当这个观念在那些研究超物理学的〔即研究形而上学的〕哲学学者头脑中建立起来并变得根深蒂固，研究哲学的人就很容易用概念来思考柏拉图、亚里士多德以及他们的追随者所说的话。

【68】现在我们且回到离开他〔可能指亚里士多德〕的地方，说：既然真主——崇高应归于他——有生命有意愿，而且从根本上说他就是这个世界上所有东西的创造者，那么还会怀疑有生命有意愿的〔真主〕，说他对自己想做的事情有一种观念，说他身上就有他想创造的那些东西的形式吗？真主高于一切与他相似的东西！此外，既然真主的本质是永存的，那么在他身上就不容许改变或变化。而且属于他那个阶层的东西，也是永存的，既不毁灭也不变化。如果在那个有生命有意愿的创造存在物的“独一”（One）中，存在物并不拥有他的形式和印记，那么他还能产生出什么东西来，他在其行动和创造中，还能以什么

范式来指导自己？你们难道不知道，谁否定了这个关乎有生命有意愿的“动因”(Agent)的思想，谁就必定会说真主所创造的东西，都只是随意地、昏庸地和无意地创造出来的，还会说造物主并不是有意识地引导自己朝向一个有意的目标吗？这简直是彻头彻尾自相矛盾的说法！

【69】因此，照这个意思来看，你们应该认识并总结这两位圣人在神圣的形式方面所说的话，那些神圣的形式并不像是存在于这个世界之外的其他地方的幽灵。因为当我们根据那种进路来总结这些神圣的形式时，〔20b〕我们就必定会断言说存在着无数的世界，全都相似于这个世界。亚圣在他论物理学的书中，已经解释了那些主张存在多个世界的人必然得出的结论；① 评论家们也都一清二楚地阐明了亚圣的说法。

【70】在神圣的事务方面，大家应该想一想我们常常提到的这种方法。它可是大有裨益，它的所有方面都是可靠的，对它的忽视可要噬脐莫及。还有，大家应该知道，把物理学和逻辑学中的同义词，运用到微妙的和庄严的观念上去，乃是很有必要的②。那些微妙而庄严的观念，其崇高非一切言辞所能形容，也与一切受生的和自然存在的东西大不相同。即便大家决心要发明另外的言辞并设计与现行语言不同的语言，那也不会有任何方法达到那种由之我们就能对感觉之外东西进行概念思维的说话的方式。由于必要性是横亘在我们和那种方式之间的障碍物和干扰物，我们只好把自己限制在现有辞令上，逼迫我们自己记住，我们用这些辞令所要表达的神圣含义，属于更为庄严的那一类，而且不同于我们所能想象出和总结出的。

【71】柏拉图在《蒂迈欧》以及其他许多著作中对灵魂和理智说的那些话，同上述情形完全一样，〔主张〕每一个东西〔指灵魂和理智〕都属于与另一个不同的世界，而那两个世界是有等级之分的，一个更高，一个更低，而柏拉图的其他说法与此相似。③ 我们必须用一种前面〔21a〕曾提到过的方法，来设想这两个世界，也就是说，柏拉图说“理智的世界”时，他仅仅是在指它的地位〔或译“范围”〕，“灵魂的世界”亦与此相似，并不

---

① 参《论天》，1. 8. 276*a*18—9. 279*b*3。

② 直译为“是必要性所规定的”——中译注。

③ 参《蒂迈欧》，41*d*—42*d*，44*d*—45*b* 和 69*e*—72*d*。

是说理智有一个位置、灵魂有一个位置、造物主——崇高归于他——有一个位置，就像物体的情况一样，有些更高、有些更低。刚刚涉足哲学领域的初学者都会觉得那种说法该遭唾弃，那么，那些在哲学领域里训练有素且博学深思的人又怎么会〔这样主张〕呢？诚然，柏拉图用"更高"和"更低"的说法，是指庄严的和高级的，但并不是指空间位置。而且柏拉图的说法"理智世界"，亦仅仅像人们说"无知的世界"、"知识的世界"或"可见物的世界"，以此指每一种世界的地位。

【72】柏拉图说理智向灵魂的"溢出"，以及灵魂向自然的"溢出"，道理完全相同。他那样说的意思，仅仅是指理智在灵魂理解特殊的形式之时，通过协助其保持普遍的形式，而为灵魂提供益处：在灵魂理解具体细节时，理智就把具体细节综合起来；在灵魂把具体细节理解为集合时，又把它们分离开来；帮助灵魂获得寓居在灵魂中的那些可毁灭的和可腐朽的形式；以及还有一些诸如此类的理智协助灵魂的方式。柏拉图说灵魂向理智的"溢出"，指的是灵魂所提出的益处：灵魂要么持之以恒要么断断续续思慕那些对自然的存在有用处的东西，并乐在其中，如此等等。

【73】柏拉图说"灵魂从牢狱中释放出来后，回归到它自己的世界"，意思是说灵魂比方是被迫帮助它寓居于其间的那个自然物体，就好像是说灵魂渴望要得到安息。灵魂返回其本质中时，就好像是从痛苦的牢狱中释放出来，〔返回〕到似于自身也适于自身的地位上去。我们没有提到的其他所有象征性的说法，都当作如是观。〔21b〕那些观念的精巧和微妙之处，可以在表达那些说法时，不至于会用上柏圣及其追随者所用的方法之外的方法。

【74】正如亚圣在其论灵魂的书中所解释的那样，理智是灵魂中最神圣庄严的部分，阿佛洛蒂西亚斯的亚历山大和其他哲学家也有类似的看法。的确，理智只有在最后的时刻才会变成现实。① 因着理智，人们才能知道神圣的事务，才认识到造物主——赞美他的崇高。

---

① 此处的原文颇为难解：*wa annah innama yasir bi-al-fi'l bi-akhirih*。但可参《论灵魂》，3.4.429*a*10—430*a*9，尤其 429*a*22—24，对这个基本问题有所暗示。

理智就好像是在庄严、崇高和纯粹方面，而非在位置上，离造物主最近。接下来，理智之后的是灵魂，因为灵魂好似理智和自然的中介，这便在于灵魂拥有自然的感官。这样一来，灵魂一方面就好像是在与理智相联合，而理智又按我们曾提到的那种方法与造物主相联合；灵魂另一方面又同自然相联合，自然是在强度而非位置上与灵魂相接。

【75】应该按这种方法，或按另一种语词难以描述的相似的方法，来理解柏拉图的话语中所表达的东西。的确，只要以这种方式来对待柏拉图的说法，那么任何能导致如下的说法——即柏拉图和亚里士多德在这些观念上存在着差别——的怀疑和假定都会烟消云散。你们难道没有看见，每当亚里士多德想解释灵魂、理智或"主"的某种状况时，他在言语之间都变得小心谨慎、滴水不漏，都以谜语和比喻的形式出现吗？那就出现在亚里士多德名为《神学》的书中，他说：

> 我有时相当孤独地守着自己的灵魂，摒弃肉体，就像一个抽象的和无形的实体。我进入自己的本质之中，复归于它，让自己超凡脱俗。我同一个时刻既是知识，又是知者，又是被知者。我在自己的本质中看到了美丽和光辉，结果因惊愕而迷失了自我。在那一刻，我知道我是这个神圣庄严世界的一个极小的部分，我知道因生命而活跃。当我确信这一切时，我便让自己的头脑[①]从那个世界上升到神圣的原因，[②]结果我就好像融入其间了。随即，那种舌钝于描述、耳钝于听闻的光亮和光芒向我照来。当我沉浸在那光里，达到自己的极限，再也无法承受那光时，我便下降到这个〔充满着〕计算的世界。当我到了这个计算的世界时，计算就把那光从我这里隐藏起来了，那时我就想起了我的赫拉克利特老兄，他把对神圣庄严灵魂之本质的追寻和探求，当作理智世界的攀登。[③]

---

① 据 Diyarbekir 和普林斯顿 Garrett 抄本，作 *dhihm*，其他所有抄本都作 *dhati*（我的本质）。

② 据 Diyarbekir 和普林斯顿 Garrett 抄本，作 al 'illa，其他所有抄本都作 *al-'alam*（世界）。

③ 参《亚里士多德的神学》，22：2—11 和 23：1—2。

这就是亚里士多德的长篇讨论，其中他拼命想解释这些崇高的意义，但身体上的无能，使他没能感知到他周围的东西。

【76】谁愿意把握一点点亚里士多德所指出的东西——既然大多数都是困难而玄远的，谁就可以在他的思想(mind)中，观察我们所提到过的那些东西，而不是以彻头彻尾奴性的方式来追逐他的只言片语。也许我们还会感知到那些象征和谜语所要表达的某些含意。他们〔即那些声称柏拉图和亚里士多德之间存在差别的人〕夸大其词且强词夺理，我们这个时代步其后尘的那些人，以及那些意不在真理，而旨在偏见和找茬的人，都是那个样子。他们一门心思都放在歪曲和篡改了。[1] 即便是我们，尽管付出了巨大的努力和艰辛，而且我们整个意图都在揭示和阐明，我们也知道，我们仅所获得的东西，对于要求获得的来说，仅占极小的部分，〔22b〕因为就其本身来说，那是一个可望而不可及的事情。

〔第十三章：善有善报、恶有恶报〕

【77】在对两位圣人柏拉图和亚里士多德的假设中，说他们两人既没有看法也不相信的，就是善有善报、恶有恶报。

【78】而亚里士多德却在话语中明确地宣称，报应天生就是必然的。他给亚历山大〔大帝〕的母亲写了一封信，当时亚历山大驾崩的消息传到她那里，她为之悲痛欲绝，并决意随爱子而去，亚里士多德在信中写道：

> 神明的子民，也就是那些有知识的灵魂，都公认亚历山大大帝是古往今来最杰出最优秀的人。大地的中央，和从东到西有人居住的边陲，都为他设立了富于令名的丰碑。神明除非是出于特别的宠爱和拣选，否则肯定不会把他曾经赐予亚历山大大帝的那些东西，再赐给别的任何人——卓绝的凡

① 据 Diyarbekir 本作 *wa lam ya'dharu*，其他各抄本都作 *wa lam yaqdiru*(不成功)。

> 人正是神明拣选出来的！对有的人来说，他身上的拣选迹象十分明显；而对别的人来说，那种拣选迹象就藏而不露了。亚历山大大帝在古往今来的众人之中，〔这些拣选的〕迹象都是最为众所周知的：他拥有最完美的名声，他的生最受赞美，他的死也毫无瑕疵。喔，亚历山大的母后啊，如果您牵挂着伟大的亚历山大，为他而痛不欲生，那就请别背上让您和他感到生分的包袱，当您在好人堆里碰到他时，别给自己套上那会隔开你和他的东西。请努力于那能让您和他走得更近的东西——最为重要的是，圣洁的母后，您要担起在宙斯的神庙里献祭的重任。

这样看来，亚里士多德此处以及下文所说，就是一个清楚的标志，说明他相信报应说的必要性。

【79】柏拉图在他的《理想国》结尾处，也凭靠了传说来阐明复活、说它代表着判断力、正义和尺度，以及为善行和恶行而施以奖惩。①

〔结　　语〕

【80】因此，谁反思了我们曾提到过的这两位圣人的那些说法，然后又不单纯偏向于打口头官司，谁就不会去追逐堕落的假定和无序的猜想，也不会背上这样的包袱，竟至于把这些高尚者丝毫都没有且还极力避免的东西，归到他们名下。

【81】在这样一种讨论中，我们就结束了我们所想要解释的，这两位圣人，柏拉图和亚里士多德的两种意见之间的契合这一说法。赞美归于唯一的真主。

---

① 这里所说的传说，是《理想国》快要结束时所说的“英雄厄尔的故事”（*Myth of Er*），10. 614*a*—621*d*。

获得幸福*

第　一　节

【1】人类的事情有四种，国家以及城邦的公民由之获得今生的幸福和彼岸（beyond）世界最高的幸福。这四种事情是：理论的美德，审慎的美德，德性（moral virtue）和实践的技艺。

【2】理论的美德存在于这样的科学中，其最终目标仅仅是要使存在物和那些科学所包含着的可理解的东西，具有确定性。这种知识部

---

* 译自 The Attainment of Happiness，载于 Alfarabi：*Philosophy of Plato and Aristotle*（Free Press of Glencoe，1962），translated，with an introduction by Muhsin Mahdi。此文另节录于 Ralph Lerner 和 Muhsin Mahdi 编：*Medieval Political Philosophy*：*A Sourcebook*（Free Press，1963），中译本未特别说明的注释，即采自这个节选本。在该节选本中，英译者加了一个简短的导言，主要内容如下：

“获得幸福”是名为《柏拉图与亚里士多德的哲学》（*Philosophy of Plato and Aristotle*）三部曲的第一部分，第二部分是“柏拉图的哲学”（Philosophy of Plato，见本书——中译注），第三部分是“亚里士多德的哲学”（Philosophy of Aristotle）。“获得幸福”分为四节，第一节讨论了（1）理论的美德或理论科学（包括“理论的”实践科学），还解释了它们之间的关系。（2）审慎或谨慎，（3）德性，（4）实践的艺术。第二节讨论了个人身上这四个方面的关系。第三节解释了国家或城邦实现这四个方面的方法，并对统治者的品质、城邦的结构以及城邦的言行，展开了讨论。第四节一开始就赞美了理论科学或哲学，但接下来讨论的却是哲人与君主、哲学与宗教、真哲学与假哲学的关系。这也许是阿尔法拉比最基础性的著作，提出了其哲学的框架，阿尔法拉比教诲性的和政治性的著作应该在此基础上来理解。

分地为那种人所拥有，他一开始就没有意识到这种知识、也没有感觉到是如何获得这种知识或这种知识是从哪里来的。这是最初的知识。其余的知识是通过沉思、研究和推论以及教导和学习而得来的。第一序列的前提在最初的知识中是已知的，人们在这些前提的基础上，通过研究、推论、教导和学习，接着寻找后续的知识，人们靠研究或教导而寻求事物的知识，这种知识一开始是未知的：在研究这些事物以及寻求这些事物的知识时，此种知识本身还是问题。后来当人们通过推论或学习，已经达到对它们的信服、意见或知识时，它们就变成了结论。

【3】在每一个问题上，都要想到去获得某种知识。但通常我们并没有获得确定性。我们也许会在我们所求索的局部获得确定性，在其他部分获得信仰和信念。我们也许会达到确定性的意象，或者远离确定性，还相信我们已经遇到了确定性，但我们实际上没有遇到。或者当有利的和不利的证据对我们来说都相同之际，我们会变得疑惑不解。这种〔混乱〕的原因，在于我们处理问题时采用的方法之不同。因为单个的方法不会让我们对问题有不同的信念。我们所不会的以及让我们对许多类问题产生不同信念的，必定是各种各样的方法。未曾意识到方法的不同，或方法之间的特殊区别，我们就会认为自己对每一个问题是在用相同的方法。这样一来，尽管对一个问题我们应该用一种能达到确定性的方法，并用例外的方法来达到外表或意象的方法，或者用一种能达到信念和信仰的方法，但我们会认为方法是同一个，还会认为我们在后一种情况下所用的方法，与前一种情况下所用的方法，也是同一个。这就是我们在自己身上所看到的情况，也是我们身边的绝大部分人的情况，以及大部分沉思者和研究者的情况。

【4】所以你们要搞清楚，在开始研究以前，我们必须意识到的问题就是，必须把这些方法当作一种艺术来学习：我们必须通过具体的区别来划分各种不同的方法，并为每一种划分做好符号，我们还必须通过那种能给我们提供这些区别的技艺，来提高我们天生的才能和自然的才能，因为仅凭我们天生的能力还不足以把这些方法互相区别开来。在这种方法中，我们必须弄清楚第一序列前提和它们排列秩序的

条件和状态，(1)如果它们能够引导研究者必然走向真理本身并对真理确信无疑的话；(2)当它们引致研究者偏离真理的大道，使他困惑，甚至妨碍他去感知他的问题的真理究竟系于何处时；(3)当它们对一个问题提供这样的信仰和信念，让人甚至设想那就是确定性而实际并非如此的时候；(4)当它们引导研究者所达到的并不是真理本身，而是真理的类似物和摹本时。只有在了解了所有这些情况后，我们才能开始探寻存在物的知识，其方法就是亲自研究或在别人指导下进行研究。因为只有了解了我们前面提到的每一件事情，我们才能知道如何研究、如何指导和学习。这种〔逻辑〕能力使我们能够辨别我们所推导的是确定的知识，抑或仅仅是信仰，才能辨别那是事物本身，还是事物的摹本和相似物。它还能让我们检验我们从他人那里学来的，和我们自己教给别人的。

【5】与每个存在物的属(genus)相关的最初认识，是那个属的"指导原则"(principles of instructions)，假如这些原则具有研究者由之就能达到他在这个属中试图了解的确定性真理的那些状态和条件。如果由属所构成的所有或大部分种(species)，都应拥有这些种由之(by)、从之(from)和为之而存在(for)的原因，那么这些就是由属所构成的种的"存在法则"，而且人们也应该努力去了解这些法则。既然与某些种相关的那些最初认识，等同于由属所构成的种的原因，那么，它的指导原则就等同于存在法则。接着这些最初认识往下的论证，就称为事物"何以故"(why)的论证，因为在事物"究否"(whether)的知识之外，那些论证还解释了事物的"何以故"。但在存在物的种中，具有那些状态和条件〔即能引致我们力图了解的确定真理〕的那些认识，如果是我们知识的基础，即，由那个属构成的种虽存在，但却不是任何一个属的存在基础，那么，那个种的指导原则，就不同于存在法则。接着"这些"认识往下的论证，就会是事物"究否"的论证和事物"如是"的论证(that)，却不是事物"何以故"的论证。

【6】存在法则有四种：(1)事物是"什么"、"因什么而是"以及"是如何的"——这些说法意思相同(因为它们都表明了"形式"因)。(2—3)事物"从何"而来。(4)事物"为了什么"而在(这表明了"终极"因)。

另外，因为由“事物从何而来”，我们要么是表明“动因”(agent)原则，要么是表明“质料”，因此存在的原因和法则就变成了四个。存在物的种(根据其原因的数字，就可分为三种)。第一种的存在根本就没有任何原因——这是所有其他存在物的终极法则，对此我们只具有该法则的“我们的”知识(而不是其存在法则本身)。第二种具有全部四种法则。第三种只容许具有其中三种法则，而不能具有质料法则。

【7】每一种科学，其唯一的目的即在于让存在物更可理解，那就首先要搞清楚由属所构成的一切事物的存在样态(presence)，这种科学要理解的就是这种属的种。其次要弄清楚这些种所具有的存在法则，并找出这些种具有多少个存在法则。如果存在物具有全部四个法则，那么人们就应该去找寻全部法则，而不是限定在某些法则里又排斥其他法则。如果存在物不具有全部四种法则，人们应该试图去理解里面能找到多少种，是三种、两种还是一种。此外，人们不应该把自己限定在种的近似法则中，而是要找寻这些法则的法则，和种的法则，一直要达到他在其间所能找到的最远的法则，到此他才应该停下来。如果这终极法则——对这个种来说是终极法则——还有一个法则，而后一种法则与这个种不相关，而关乎另外的种，那么，人们就不应该去追求它，而应把它撇在一边，暂时不去探究它，直到他已研究了包含其他那个属的科学。

【8】当人们研究的属的指导原则，等同于它所构成的种的存在法则，他就应该利用这些指导原则，并接着往下研究，一直到他遍观了所有已构成的种。他然后就会理解关于事物之“究否”和事物之“何以故”的每一个问题，直到他在种中达到终极的法则。另一方面，假使一个存在物的属的指导原则与存在法则不相同(这只发生在那样的属之中，其存在法则是模糊的，从一开头就不知道的，而且其指导原则与其存在法则不属于同一个级别，而是低于后者)，那么，要了解存在法则的唯一办法，就是从指导原则开始，再从指导原则中得出必然的结论。在这种情况下，所产生的结论本身就是如此构成和安排的那种指导原则的存在之源。所以那种指导原则在这里就是我们关于存在法则“知识”的基础，而从中得出的结论，就是碰巧被当作指导原则来用的那种

前提的存在源泉和存在基础。在这个方面，人们就从指导原则——那低于存在法则——的知识，上升到对存在法则的肯定，这是更高层次的。如果我们在这条路上所达到的存在法则，还有一个更远的法则，也就是更加高的和更加遥远的法则，那么我们就把前者变成前提，并上升到法则的法则中。我们一直不断地沿着这个过程下去，一直到在那个属中找到真正的终极法则为止。

【9】由于已经通过已知的事物（A，A_1，A_2）——那些事物的存在正系于这个法则，上升到了法则 B，那么很可能还有其他未知的事物（A_3，A_4，……），它们的存在也是由于这个法则。原来，后面这些事物对我们来说，是隐藏着的，我们对它们一无所知。但是，我们一旦把（我们现在已经知道的）法则 B 当作前提来用，并且继续去了解来自于法则 B 的这些其他事物（A_3，A_4，……），法则 B 就会给我们提供关于这些其他事物的“究否”的知识，和“何以故”的知识。因为很多事物（A，A_1，A_2，……）很可能就来自于这个法则 B，而且在我们开始时，只有其中的 A 为我们所知，而法则 B 和由它而来的其他事物（A_1，A_2，……），仍然还是隐藏着的。我们从已知的事物 A 上升，去获得法则 B 的知识，而这一件事物 A，只向我们提供这样的知识，即，法则 B 存在着。然后我们利用法则 B 来解释由它而来的其他隐藏着的事物（A_1，A_2，……）。如果法则 B 还有一个更远的法则 C，我们就又用法则 B 来解释它的法则 C，同样地，B 就会向我们提供这样的知识：它更高的法则 C 存在着。这样我们就是在用 B 来解释两件事物：它在第一件事物（即，它的法则 C）中向我们提供的知识只是说它存在着，而在第二件事物（即，从它而来的那些事物，但起初我们并不知道[A_1，A_2，……]）中，它同时向我们提供了它存在着以及它存在的原因的知识。同样地，如果“法则的法则”C 的情况也类似，即在 C 中也有一个法则 D，还有从 D 而来的事物（B_1，B_2，……），那么我们就用这个“法则的法则”C，来解释它的法则 D，也解释那些从 D 而来的隐藏着的事物（B_1，B_2，……）。随之，对于法则 D，这个法则 C 向我们提供的知识，仅仅是说 D 存在着，而对于这些其他事物（B_1，B_2，……），则同时提供它们存在着及其存在原因的知识。

【10】人们应该研究存在物的第一个属，那对人来说更容易，而且更少可能在里面产生困惑和头脑上的混乱。这就是数和量的属。由数和量的属所构成的科学就是数学。人们应该首先从数开始，解释那些用来测量事物的数〔或单位〕，与此相伴的是，解释数是如何用来测量其他量的——那些量是能够被测量的。此外，人们还应描述这些量的属性：数字、位置、次序比例、构成和对称。人们应该研究(1)含有数在内的量。对于这些量，应该在数的基础上，把大小、次序比例、构成和对称归属在量中。这些量具有大小、次序比例、构成和对称的属性，是出于两个原因：因为它们是量，还因为它们是用数字表示的。(2)对于那些不含有数在内的量，这仅仅是因为它们是那种具有这样大小、次序比例、构成或对称在内的量。其次，人们应该研究其他的所有存在物，并仅仅在数的基础上把大小、次序比例和对称归属在那些存在物中，这些方面在存在物中是内在固有的。人们还应该研究具有量的所有东西，并把本质上作为量而属于量的一切事物都归属在这些东西之中，比如数字、位置、大小、比例、构成和对称。对于这些在数和量的基础上而固有这些数学性质的事物，应该把它们归属在两种数学性质中，一直到在数和量的基础上穷尽所有存在着这些属性的事物。这也会适用于光学、球面几何学和天文学、音乐、重量的研究和机械学。人们现在应该开始假定一切有关数和量的事物，构成了他所研究的那个属的指导原则，让这些原则符合靠前面所说的〔逻辑〕能力而获得的次序，并且试图去解释他研究的那些事物中所存在的数学性质，直到全部穷尽，或者在那个域中，获得一定程度能够详细解释那种技艺之公理的知识。人们不必再往前探究，因为余下的东西在种类上是相似的。

【11】这种研究数和量的科学的典型特征即在于，它的指导原则就等同于存在法则。因此从其指导原则而来的所有证明，组成了两个东西——我指的是这些证明解释了事物的存在和它为什么存在，所有这些证明，既是事物之“如是”(that)的证明，也是事物之“何以故”的证明。对于存在法则，它利用了〔仅仅是形式的，亦即〕事物是什么、凭什么而存在以及如何存在，把其他三者排除在外。因为数和量是处在头

脑中的并剥离了质料，因此在刚刚提到的存在法则以外，没有与其属相关的法则。数和量有的其他法则仅限于用来描述它们因性质或意志的产生，也就是假定它们存在于质料中。由于这种科学不研究它们在质料中的存在，这种科学也就不研究那些与数和量无关而不存在于质料中的东西。

【12】因此，人们首先从数开始[即，算术]，接下来继续研究量〔即，几何学〕，然后是本质上内含着数和量的所有事物（比如光学和运动中的量），然后是天体、音乐、对重量的研究和机械学。在这种方法中，人们从那些可能理解的事物和被认为与任何质料无关的事物开始，然后再到那些仅仅稍稍提到质料就能够理解、懂得和智思（intellected）的事物，然后再是那些稍稍多提到一点质料才能理解、懂得和智思的事物。就这样一直到那些内含着数和量的事物，然而，在它们之中能够被智思的东西却变得不可理解，除非进一步大大地提到质料。这会把人们引至天体，然后是音乐，然后是对重量的研究和机械学，人们在这里被迫要处理是只有艰苦努力才变得可以理解的事物，或者是除非存在于质料中，否则就不能存在的事物。人们现在被迫要把"是什么"、"靠什么"以及"如何存在"的原则之外的其他原则包含进来。人们已来到了一个分界处，一边是这样的属：除了"是什么"而外就没有任何其他法则，另一边的属所构成的种具有那四个法则。正是在此处，"自然的"原则进入视野。

【13】人们在这个接合点上，应该着手去了解那些具有四种存在法则的事物：即，构成存在物的那个属只有在质料中才能为智慧所认识（实际上〔有些人〕就把这种质料称为真正的自然物）。研究者应该把握所有与构成"具体"事物的属相关的指导原则，也就是第一序列的前提。还应该研究他所具有的原初知识，并从这些知识中采用他认为适合在这种科学中形成指导原则的任何东西。

【14】然后研究者应该开始研究物体和存在于物体中的事物。物体的种构成了世界，也构成了包含在世界之中的那些事物。一般而言，它们是可见物的种，或者那些具有可见性质的物体的种：即，天体；然后是地、水、空气和诸如此类的事物（火、蒸气等）；然后是地球表面

和地球里面的石体或矿物；最后是植物、无理性的动物和有理性的动物。研究者应该解释(1)存在的实际情况，以及(2)每一个种的存在法则，和每一个属的每一个种的每样事物的存在法则：也就是说，在与这些事物相关的每一个问题上，都应该解释(1)事物存在的实际情况，以及(2)它“是什么”、“靠什么存在”、“如何存在”、“从何存在”以及“为了什么而存在”。对于这些方面中的任何一个，研究者都不应该局限在近似的原则上。相反，他应该解释其法则的法则，以及其法则的法则的法则的法则，一直到其终极的有形法则。

【15】这种科学所包含的大多数指导原则，都离存在法则很远，而且人们正是通过指导原则才开始对存在法则有所了解。在自然物的每一个种当中，指导原则都低于存在法则，这是因为在这样的种之中，存在法则是指导原则的基础，而后者也是赖前者而存在的。因此要上升到每一个属或种的存在法则的知识，只能通过来自于这些法则的那些事物才能达到。如果这些法则恰巧是近似的法则 A，以及相应地还有其他法则 B，那么近似的法则 A 应该被用作指导原则，从这个原则上升到其法则 B 的知识。然后，当这些法则 B 变成已知的，就由此继续到这些法则的法则 C，直到属中的终极存在法则。从这些指导原则上升到存在法则和关于存在法则的知识后，如果(在我们由之上升到法则的那些原初认识之外)还有从这些法则而来的其他仍然未知的事物，那么我们就继续把这些存在法则用作指导原则，就这样逐渐了解其他更低级的事物。在与这些其他事物的联系中，我们的法则就既是指导原则，又是存在法则。我们在可见物的每一个属，以及每一个属的每一个种之中，继续着这个进程。

【16】当人们最终开始探究天体，并研究它们的存在法则，那么这种对其存在法则的探究，就会迫使他探求那些不是自然或自然物的法则，而是探究比自然和自然物更完满的存在物。这些存在物也不是物体，或不在物体之中。所以人们在这里需要另一种研究，和另一种专门研究形上存在物的科学。在这一点上，人们又一次站在两门科学之间：关于自然的科学和〔形而上学，或〕在研究顺序和指导顺序上研究那些超越于自然物，或在存在序列上高于自然物的科学。

【17】当他的研究最终达到了研究动物存在法则的阶段，他就会被迫去研究灵魂，去了解心理的〔或动物的〕法则，并从那里上升到对理性动物的研究中。他在研究后者的法则时，会被迫去研究它(1)“是什么”、“靠什么”和“如何存在”，(2—3)“从什么而存在”，以及(4)“为了什么而存在”。正是在这里他就认识到了智慧和可理解的事物。他需要研究智慧(1)“是什么”、“靠什么”以及“如何”存在，(2—3)“从什么而来”以及(4)“为了什么”而存在。这种研究会迫使他去探究其他法则，这些法则不是物体或不在物体之中，而且也从来没有存在于、以后也永远不存在于物体之中。对理性动物的这种探究会像对天体的探究一样引导他得到同样的结论。现在他就认识到了有关天体以下的存在物的无形的法则，就好像认识到有关天体的无形的法则（他在研究天体时会逐渐认识到那些法则）。他会认识到那些法则：灵魂和智力是为了这种法则而被造的，还会认识到人之所以被造的那些目的和终极的完满。他会知道，人和世界中的自然法则对人要达到的那种他之所以被造的完满是不够的。会变得很明确的是，人需要某些理性的和理智的法则来走向完满。

【18】在这一点上，研究者会瞄到事物的另一个属，这个属与形上的属不同。人有义务研究这个属之中包含着什么，就是这样的事物：它们使人通过人身上的理智法则实现自己的目标，借助它们人得以获得在自然科学中变得已知的那种完满。随之也会变得明确的是，这些理性法则并不仅仅是人们由之而获得的他之所以被造的完满的那些原因。此外，他会知道这些理性法则还把许多东西供给自然物，而那些东西是自然供给不了的。的确，只有当人们努力用这些法则来获得终极的完满，他才能达到这种完满（人们借以获得能让他变得真正实实在在的那种东西）。此外，除非他能利用大量的自然物，直到让它们有利于他达到他应该达到的终极的完满，否则他是无法向这种完满努力的。进而言之，这种科学对他会很明显的是，每个人只到达了这种完满的一部分，而且他所获得的这个办法在范围上也有变化，因为一个孤立的人，如果没有其他许多人援手，自己是不可能获得所有这些完满的。每个人天生的性情在他应该进行的努力上都要联合其他人：

这是每一个人的状况。由此，为了达到他所能达到的完满，每个人都需要生活在其他人附近，并和他们来往。寻求庇护和居住在属于同类的其他人附近，这也是这种动物的天性，这就是人为什么会被叫做“社会的”和“政治的”动物。现在，这里就出现了另一种科学，和另一种对这些理智原则、行为和性格状态的研究，人们凭之可向这种完满努力。从这一点反过来又出现了关于人的科学和政治学。

【19】他应该开始研究形上的存在物，并且用他对待自然物的方法，来对待形上的存在物。他应该把恰巧可用的并对这个属是很恰当的第一序列的前提，和作为很适合这个属的自然科学的论证，用作形上存在物的指导原则。应该根据上面所提到的顺序来安排形上的存在物，直到最后遍及这个属的一切存在物。对任何一个研究这些存在物的人来说，会变得很明显的是，它们中的任何一个存在物都根本不可能具有任何质料。人们应该仅仅研究它们每一个(1)“是什么”和“如何存在”，(2—3)“从什么”动因和(4)“为了什么”而存在。他应该继续这项研究，直到他最终达到了一个根本就不可能具有任何一个这样原则的存在物(无论它“是什么”，还是它“从什么”而来，抑或它“为了什么”而存在)，而这个存在物本身就是前面提到的所有存在物的第一法则：它本身就是它们“由之”、“从之”和“为之”的存在物，它本身就是最完满的形式(mode)——事物在其中才能是存在物的法则，没有任何缺点的形式。理解到这一点以后，他接下来应该研究其他存在物在把“这个”存在物(按，即最完满的存在物)当作了自己的法则和其存在的原因之后，会有什么样的属性。他应该从那种比其余存在物品级更高的存在物为开端，也就是以离第一法则最近的存在物为开端，直到抵达那种比其余都更低级的存在物，也就是离第一法则最远的存在物。他这样就会逐渐知道存在物的终极原因。这是对它们的神性的探究。因为第一法则就是神性(divinity)，由之而来的法则——既非物体也不在物体之中，就是神性的法则。

【20】然后，他接下来应该着手人的科学，研究人之被造的目的“是什么”和“如何是”，也就是研究人必须达到的那种完满。然后他应该研究人们用以达到这种完满，或者对他达到这种完满很有用的一切

事物。这些事物就是善的、高尚的和高贵的事物。他应该把这些事物同那些妨碍他达到这种完满的事物相区别开来。那些事物就是邪恶、堕落和下贱的事物。他应该搞清楚每一种那样的事物"是什么"和"如何是",以及"从何而来"和"为了什么而在",直到它们全部都变得昭然、可解并且互相可分。这就是政治学。它包含着对那些事物的了解,城邦的公民凭着它,在政治的联合中——每个人在一定程度上天生就具备了这种联合,获得幸福。对研究者来说,会变得很明显的是,政治的联合以及城邦公民的联合所产生的一切,类似于构成世界整体的那些物体的联合。研究者会逐渐在这当中看到,由城邦和国家构成的总体中所包含的东西,相似于整个世界中所包含的东西。正如世界里有着第一法则,然后是从属于第一法则的其他法则,以及从这些法则而来的存在物,和从属于这些存在物的其他存在物,一直到存在顺序中最低品级的存在物才算完,那么,国家或城邦就会有最高的指挥官,后面是其他的指挥官,后面是其他公民,而他们后面同样还有其他公民,直到作为公民和人来说,品级最低才算完。因此城邦包含着与整个世界所包含的事物很相似的东西。

【21】那么,这就是理论上的完满。正如大家所见,它构成了关于四种事情[1]的知识,城邦和国家的公民由这四种事情而获得最高的幸福。人们所未完成的,就是实现这四种事情,并让它们实实在在地存在于国家和城邦之中,而且符合理论对它们所做出的解释。

第　二　节

【22】对于在国家和城邦中由之就能真正实现这四种事情的方法,你是否假定这些理论科学也已对之做出了解释,还是假定没有做出解释?理论科学的确已对这四种事情做出了解释,因为智慧已认识到它们。现在,如果情况是这样的话,即解释为智慧所认识到的事物,就等于解释这些事物的〔实际〕存在,那么,随之而来的就是,理论科学

① 这四种事情是:理论的美德、审慎的美德,德性和实践的艺术。参本文1.1——中译注。

就把它们解释成实然的存在了。(例如,如果情况是这样的话,即对建筑学所做出清晰的解释,并靠智慧认识到:构成建筑学的东西和构成房屋的东西,就会让一个已智思到建筑艺术是什么样东西的人成为建筑师;或者,如果对一幢房屋做出清晰的解释,就是在解释房屋的实际存在的话,那么,理论科学则兼而有之。)但如果对一件事物的智思并不意味着智慧以外的存在,也并不意味着对它清晰的解释就是对它实际存在的解释,那么,当人们想办法要让这四种事情存在的话,就必然需要某种理论科学以外的东西。

【23】那是因为智慧所认识到的事物,当存在于〔思维着的〕灵魂以外时,就这样脱离了它所具有的状态和偶然因素(accidents)。在数字上仍然为"一"的东西中,这些偶然因素根本就不变化或改变。然而,不是在数字上、而是在种类上保持为"一"的东西,这些偶然因素却要发生变化。因此当有必要让事物为智慧所认识,并让种类上保持为一的东西存在于灵魂之外时,人们必须把这些事物同那些必定与之相伴的状态和偶然因素连接起来,如果这些事物要实际地存在于灵魂之外的话。这适用于在种类上是一且保持为一的"自然的"可理解物,也适用于"自主的"(voluntary)可理解物。

【24】然而,存在于灵魂之外的自然可理解物,只能从自然而存在,而且正是靠着自然,它才附带着自己的偶然因素。至于那些能靠意志而存在于灵魂之外的可理解物,与之相伴的偶然因素和状态,也要靠意志才能产生。而自主可理解物除非附带着这些偶然因素和状态,否则就不存在。既然每一种靠意志而存在的事物,除非首先是已知的,否则就不能存在,那么当人们打算让任何自主可理解物变成灵魂之外的存在,就必须首先了解它存在时所必然附带着的状态。因为自主可理解物不属于数字上为一的东西,而是在种或属上为一,那么必然与之相伴的偶然因素和状态就会不断变化,有增有减,最后联合成恒定的和不可更改的形式规律所无法处理的东西。实际上,对于它们中的某一些,简直就没有任何规律可循。对于其他一些虽有规律可循,但所循的却是可变的规律和可更改的定义。那些无规律可循的东西,就是那种不断变化且一会儿就变的东西。其他有规律可循的东

西，其状态要过很久才会变化。它们中那些已产生了的东西，其大部分都会为那些愿意并处理它们的人所认识。然而，由于这当中还有很多障碍——有些是自然的，有些是自找的，即由其他人的意志所产生的——有时根本连一件东西都认识不到。此外，它们不仅会遇到"暂时的"变化，结果它们在某个时候会附带着与此前或此后所附带的不同偶然因素和状态而存在；它们的状态还会因为它们存在于不同的"地方"而发生变化。这在自然物，比如"人"身上，就是很明显的。因为当它〔即对"人"的清晰观念〕假定在灵魂之外而实际存在时，它的状态和偶然因素就会与此前或此后的有所不同。对于地方的不同，情况也一样。它存在于一个国家中的偶然因素和状态，也与它在另一个国家的有所不同。而且，整个来说，智慧就会把"人"理解为一个单一的清晰观念。这也适用于自主的事物。譬如说，节制、财富等等之类就是智慧所认识到的自主观念。当我们打算让它们实际存在，那么某个时候必然附带的偶然因素，就会与另一个时候必然附带的偶然因素有所不同。而且它们存在于一个国家时所必然附带的偶然因素，也会与它们存在于另一个国家时所必然附带的偶然因素有所不同。在它们中的某些身上，这些偶然因素时时都在变化，有一些天天都在变化，有一些月月都在变化，有一些则年年都在变化，有一些则每十年都在变化，还有一些则在数十年后变化。所以，谁应该靠意志把它们中的任何一个变成灵魂之外的实际存在，就应该懂得他在试图让它存在的特定时间里，和地球上有人居住的特定地方中，它所必然附带的可变偶然因素。这样的话，他就应该了解那些必然附带的偶然因素，这些偶然因素必然附带着那些时时、月月、年年、代代或其他特定时间段中，以及在或大或小的特定地方中都意欲使之存在的东西。他还应该在这些偶然因素中，知道哪些在很长时间内对所有国家、对某些国家或对一个城邦来说是普遍存在的偶然因素，哪些是短期存在的偶然因素，或者在短期内特定地属于它们中的某一些。

【25】地球上有人居住的地方随便什么时候发生一些事情——这些事情对所有地方、对某个国家或城邦，或者对城邦中的某一群人来说，都是共同的，或者仅仅属于某一个人——这些可理解物的偶然因

素和状态就要发生变化。这样的事情要么是自然的，要么是意欲的。

【26】理论科学不处理这一类事物，而只处理绝不变化的可理解物。因此要辨别自主的可理解物就还需要另外的能力和另外的技巧，〔虽然不完全如此，但〕在它们具有可变的偶然因素之范围内就是如此，也就是说，如果它们具有这样一些形式(modes)（根据这些形式，自主的可理解物就能在一个特定的时间、特定的地方并在特定的事情发生时，被意志变成实际的存在）那么就还需要另外的能力和另外的技巧。那就是"审慎的"(deliberative)能力。它就是这样一种技巧和能力，当人们试图在特定的时间、特定的地方和特定事情发生时——不管这段时间是长是短，也不管这个地方是大是小——靠意志把这种可理解物变成实际的存在之时，这种可理解物的特例就被意志变得存在了，人们就靠着这种技巧和能力去发现和辨别可理解物的可变偶然因素。

【27】人们只有在发现审慎的能力对获得某个目标和目的来说是有用的范围内，事物才会被审慎的能力所"发现"。发现者首先把那个目标摆在自己面前，然后研究能实现那个目标和目的的手段。当审慎的能力发现对获得那些目的最有益的东西时，那种审慎的能力就是最完美的了。那些目的也许是真正的善，也许是恶，抑或仅仅被认为是善的。如果所发现的手段对一个高尚的目的来说，是最有益的，则那样的手段就是高贵的和公正的。如果目的是邪恶的，则审慎的能力所发现的手段也就是邪恶的、下贱的和坏的。而如果目的仅仅被认为是善的，则那些对获得和达到那些目的有益的手段，也只能被认为是善的。审慎的能力可以依此分类。审慎的"美德"就是那样一种东西：人们可以靠着它而发现对某一个高尚的目的有益的东西。至于说另一种审慎的能力（人们由之可以发现对邪恶目的有益的东西），那就不是审慎的"美德"，而应该有其他的名称。而如果说那种审慎的能力用来发现对仅仅被认为是善的东西来说最有益的东西，那么，那种审慎的能力也只能被认为是审慎的美德。

【28】(1)有一种审慎的美德，能让人高明地发现对许多国家、对整个国家或对整个城邦共有的高尚目的来说最有益的东西——这时

某件能共同影响这些国家或城邦的事情发生了。(说"对高尚的目的最有益"和说"最有益且最高贵",没有任何区别,因为既有益且高贵的东西,必然服务于一个高尚的目的,而对于那个目的来说,最有益的也的确就是最高贵的。)这就是"政治的"审慎美德。影响那些国家和城邦的事情,也许会持续很长一段时间,或者会在短期内变化。然而,"政治的"审慎美德,是那种发现最有益和最高贵东西的美德,这种最有益和最高贵的东西对很多国家、对整个国家或对整个城邦来说,都是共同的,而无关乎其所发现的东西在那里持续较长时间,抑或短期就变化了。当这种"政治的美德"一心只想要去发现对许多国家、对整个国家或对整个城邦共同的,且除许多代以后或很长时间后之外,是不会变化的事物,那么这种"政治的美德"就更近似于立法的能力。(2)还有一种审慎的美德,人们靠着它只是去发现短期会变化的东西。这是一种想办法把不同层次的特定任务和暂时性的任务,同影响所有国家、某个国家、或某个城邦的事情——在这些事情发生时——联合起来的能力。这种美德的级别低于前一种美德。(3)还有一种能力,人们靠着它去发现最有益的和最高贵的东西,或者对高尚的美德最有益和最高贵的东西,这种东西与城邦公民中的一群人或家庭成员相关。它包含着各种各样审慎的美德,每一种都与前面所说的前提相联系,比如说,"经济的"审慎美德或"军事的"审慎美德。反过来,这每一种又根据它所发现的东西在长时间内不会变化,或短期内就会变化,还可以细分。(4)这种审慎的美德还可以细分成更小的部分,比如分成这样的美德:人们由之去发现对特定技艺的目的,或者对一个特定时期正好对追求的目的来说乃是最有益和最高贵的东西。这样的话,有多少种技艺和生活方式,它就会有多少个细目。(5)此外,这种能力还可以再分,根据的是(a)它能在发生的某件事情对他特别相关时,让他很高明地发现对此最有益和最高贵的东西,(b)它是这样一种审慎的美德,一个人靠着它去发现对其他人达到高尚目的最有益和最高贵的东西,这后一种就是"顾问的"(consultative)审慎美德。这两种可以系于一人之身,或者可以分别存在。

【29】很显然,那种具有某种美德的人——他正靠着这种美德去

发现最有益和高贵的东西，而这又是为了某种善而高尚目的（无关乎所发现的是为了自己而考虑的真正的善，或者他希望别人具有的真正的善，抑或某种被他想对之善的人认为是善的东西），如果不具备德性（moral virtue），是不可能具备这种能力的。因为如果一个人希望对别人善良，那么他要么是真正善良的，或者要么被他想对之善的人认为是善的，尽管他并不是善的和高尚的。相似地，那种为自己意愿真正善的人，必须在道德品质和行动中是善的和高尚的，而不是在他的审慎（或译“深思熟虑”）中。似乎他的德性、道德品质和行动，必须与他审慎的能力和发现最有益和最高贵东西的能力相一致。因此，如果他靠着自己审慎的美德，仅仅发现那些最有益和最高贵的手段，而这又是一些很有力的手段（比如对整个国家、许多国家或对城邦共有的高尚目的最有益的东西，而且长时间内不会变化），那么他的德性就应该具有一种可与之相比的尺度。与此相似，如果在一件特定事情发生时，他的审慎美德限制在对某个有限的目的最有益的手段上，那么，这也就是他的德性的尺度。相应地，这种权力（authority）越完善，以及这些审慎美德的力量越大，那么这种权力也就越大，而且与德性相伴的力量也就越大。

【30】（1）既然人们用以发现对那些长时间内不变的，且对许多国家、对整个国家或整个城邦来说都是共同的目的——此时发生了一件共同影响这些国家和城邦的事情——最有益和最高贵东西的审慎美德，具有更完美的权力和更大的力量，那么附带于它的美德也就具有最完美的权力和最大的力量。（2）接下来就是人们用以高明地发现短期内对共同的——尽管是暂时的——目的最有益和最高贵东西的那种审慎的美德；与之相伴的美德具有可比较的品级。（3）再接下来的就是限定在城邦个别部分——如武士、富人等等——的审慎美德，与这些部分相关的德性具有可比较的品级。（4）最后，人们所看到的美德则关联着某一门技艺（考虑到了这些技艺的目的），关联着某一个家庭和某一个家庭的某一个人（也注意到了属于它们的那些时时、天天前后相继的事情）；它们附带着具有可比较品级的美德。

【31】因此，人们应该研究哪一个美德是完美的和最有力的美德。

它是不是所有美德的混合体？或者，如果一种美德（或一些美德）结果却和所有美德的总体具有相等的力量，那什么才应该是具有这种力量并由此而为最有力量的美德之特殊标志呢？兹乃这样一种美德：当有人打算实现它的功用，他如果没有利用所有其他美德的功用，就办不到这一点。如果他本人碰巧不具备所有这些美德（此种情况下，当他决定要实现该美德的功用时，他不能利用在他身上存在的具体美德），那么该美德就是一种德性（moral virtue），在他施展这一德性的过程中，他利用所有的他者拥有的美德行为，不管这他者是国家，国家中的城邦，城邦中的群体，还是群体中的一些部分。于是，这就是一种在权力上不为其他美德所超过的主导性美德。接下来的美德，当它对城邦中的某一些部分具有相似的力量时，它就与上面这种美德相似。例如，当一位将军具有了这种审慎的美德，他靠着这种美德发现了对所有武士都是共同的最有益和最高贵的德性，那么这位将军就应该具有了一种德性。当他打算去实现德性的功用时，就会利用那些武士所具有的武士的美德。譬如说，他的勇敢就应该是这样一种：这种勇敢能让人去利用武士们特定的勇敢行为。与此相似的是，一个具有了某种审慎美德的人——他正靠着这种审慎的美德去发现对那些在城邦中获取财富的人的目的来说最有益和最高贵的东西，这种人就应该具有一种德性，能让他利用获取财富的各色人等的特定美德。

【32】那些技艺也应该遵照这个模式。在权力上不为其他技艺所超过的那种技艺，就是当我们打算实现它的功用时，我们如果不利用所有其他技艺的功用，就无法实现其功用的技艺。它是这样一种技艺：我们要实现它的目的，就先要获得所有其他技艺。那么，这就是一种主导性的技艺，也是最有力的技艺，正如与此相应的德性在所有德性中乃是最有力的德性一样。然后，接下来的是其他的技艺。这些技艺中的某一种，如果其目的只能通过利用其他技艺的功用来实现，那么它就比其他的技艺更完美和更有力。这就是主导性军事技艺的地位。譬如说，指挥军队的技艺就是这样一种技艺，它的目的只能通过利用特定军事技艺的功用来实现。与此相似的是，城邦中财富的主导性技艺就是这样一种技艺，它对财富的目的只能通过利用获取财富的

特定技艺来实现。城邦中其他每一个方面的情况也都如此。

【33】此外,很明显的是,在任何情况下,那最有益的和最高贵的,要么按照普遍所接受的意见来说乃是最高贵的,要么按照特定的宗教来说乃是最高贵的,要么本身就是真正最高贵的。与此相似,那些高尚的目的,要么根据普遍所接受的意见来说乃是高尚的和善的,要么根据特定的宗教来说乃是高尚的和善的,要么本身就是高尚的和善的。没有人能发现某个特定宗教的信奉者所认为的那种最高贵的东西,除非他的德性就是那个宗教的特有美德。这对其他任何人都一样,适用于更为有力的美德,也适用于更特殊的和更少力量的美德。因此,最有力量的审慎美德,与最有力量的德性,相互之间是不可分离的。

【34】很显然,具有最高权力的审慎美德只能从属于理论美德,因为它仅仅辨明可理解物的偶然因素,而在它把这些偶然因素当成可理解物的伴随物以前,可理解物的偶然因素就已为理论美德所获知。如果注定了要让一个具有审慎美德的人,去发现仅仅是他有个人洞见和个人知识的可理解物的偶然因素和状态(以便让他不去发现那些也许是不应该发生的事情),那么这种审慎的美德,就不可能同理论美德相分离。与此相接的就是:理论美德,和主导性的审慎美德、主导性的德性以及主导性的〔实践〕技艺,它们相互之间是不可分离的。否则后面〔三者〕就会是不可靠的、不完美的,而且也没有完全的权力。

【35】但在理论美德已经让智慧认识到了德性之后,如果后者只能在审慎美德辨明了德性并发现了其可理解物所必然附带的偶然因素之后才能存在的话,那么这种审慎的美德在时间上就先于德性。如果它先于德性,那么具有这种审慎美德的人,靠着它就只会发现独立存在于这种审慎美德之外的那种德性。而且,如果审慎美德独立于德性之外,那么,那个有能力发现〔善的〕德性的人,自己就不是善的,甚至随便在哪个美德上都是不善的。但如果他自己是不善的,那么他如何找得到善,或者他如何为自己和为别人企求善?而且如果他不企求善,那么他自己不把善设定为一个目的,他又如何会有能力去发现善?所以,如果审慎的美德独立于德性之外,就不可能发现与审慎美德相

伴的德性。而如果德性与审慎的美德是不可分割的，并且它们是共存的，那么审慎的美德如何能发现德性，并把自己与德性联结起来？因为如果它们是可分割的，那么审慎的美德就未曾发现德性；而如果审慎的美德发现了德性，那么审慎的美德就独立于德性之外。因此，要么审慎的美德本身就是善的美德，要么人们就应该假定审慎的美德就伴随着其他美德，而这些美德与审慎的能力所发现的德性有所不同。假如其他那个德性也是由意志所形成的，那么审慎的美德就发现了它——这样一来，原先的疑问就会再次出现。于是，接下来的就是，必定有其他某种美德——也就是与审慎美德所发现的美德有所不同的美德，而这种其他的美德附带着审慎的美德，并让具有审慎美德的人能够企求善和高尚的目的。“那种”美德必定是“自然的”，必定由自然所产生，而且必定还外加了某种审慎的美德〔即，“机敏”〕，外加的这种美德是由自然所产生的，并且会发现由意志所形成的德性。而由意志所形成的美德又会是“人的”美德，人用获得自主事物的方式获得它以后，又靠它获得“人的”审慎美德。

【36】但人应该研究那种“自然的”美德究竟是一种什么样的东西。它与这种自主的美德是不是一回事？或者人们是否应该说它“符合”这种美德，就像存在于非理性动物身上的质态？——就像人们所说的，勇敢属于狮子，狡猾属于狐狸，诡诈属于熊，偷窃成性属于喜鹊，等等。因为很可能每个人天生就有这样的倾向，以至于他的灵魂有这样一种能力，与相反的方向相比，他一般更容易朝实现某种美德、或实现某种质态的方向运动。的确，人们首先向更容易的方向运动，如果他不是被强制去做什么事的话。譬如说，如果一个人天生就有这样的倾向，即更倾向于立定脚跟对抗危险，而不是从危险面前退缩，那么他所需要的就是足够多次地经历这样的体验，这种质态就变成是自主的了。在此之前，他已具有了相应的“自然的”质态。如果特定的德性也像这样附带着特定的审慎美德，那么这也就必定是附带着最高的审慎美德的最高德性的那种情况。如果是这样的话，那么接下来就会有那些天生倾向于〔“自然的”〕德性的人，与最高的〔人的〕德性相称，而且具有了本性上更高的审慎的力量，和其他仅在它们之下的东西，等等。

如果是这样的话，那么并非在每个人都有可能拥有技艺、德性以及力量很大的审慎美德。

【37】所以君主身居其位，靠的是自然，而不仅仅靠意志。相似地，臣工获得其位，主要是靠自然，而其次才仅仅靠点意志的美德，以完善他的自然禀赋。如果情况是这样的话，那么理论美德、最高的审慎美德、最高的德性和最高的实践技艺，在自然把它们赋予其间的那些人身上得以实现：也就是，在那些具有了非常大的潜能和更高本性的人身上得以实现。

第 三 节

【38】这四种事情在某个人身上实现后，要在国家和城邦中实现其特例，则还未落实；那个人要知道如何让这些特例存在于国家和城邦之中，则仍未落实：具有这样一种伟大力量的人，应该具有在国家和城邦中实现其特例的能力。

【39】有两种主要的方法可以实现它们：教导和品质的形成。教导也就是把理论美德引入国家和城邦。品质的形成是一种把德性和实践技艺引入城邦的方法。教导仅仅靠言语来进行。品质的形成要让国家和公民习惯于做那些从他们实践的品质状态而来的事情，这需要在他们里面唤起做这些事的决心。品质状态和发自这种状态的行为应该占据他们的灵魂，而且也应该在相当程度上为他们的灵魂所痴迷。要做一件事情的决心可以用语言或行为唤起。

【40】应该把理论科学的教导赋予伊玛目或君主，或者另外赋予那些应该维护理论科学的人。要用相同的办法来教导这两类人。这些方法如前所述。首先，他们应该知道与每一类理论科学相关的第一序列前提和最初的知识。然后他们还应该知道前面所说的前提的各种状态和各种论证，并以之去求索前述的那些目标（在此之前，他们的灵魂必须通过训练得到扶正，那种训练适合于其天性使他们达到此人性品级的年轻人）。他们应该习惯于在所有的理论科学中运用所有的逻辑方法。还应该让他们求一系列的学问，以在幼时就形成其品质，

直到他们每个人都达到成熟，符合柏拉图所描述的方案。然后把他们的君主放在从属的地位，在人品上不断提高，直到其知天命之年。然后再把这些君主放在具有最高权力的职位上。这就是教导这群人的方法。他们就是选出来不会与未经检验的普遍意见相一致的人。要等他们获得了理论的美德，才应该用劝导的方式教导他们理论的事物。他们应该用想象的方式来理解很多理论的事物。这些就是终极的法则和无形的法则，除了知道其他许多事情之后，人凭其智力是无法认识到这些法则的。庸人只应该理解这些法则的相仿物，应该用劝导性的论证在他们的灵魂中建立起这些法则。应该区分两类相仿物，一类是应该被提交每一国的，而且是所有国家和每个城邦的所有公民都分享的，另一类则应该被提交给某一国而不给另一国，给某城邦而不给另一城邦，或给城邦公民中的某特殊群体而不给另一群体。所有这些(劝导性论证和相仿物)必须靠审慎的美德来辨明。

【41】他们〔君主、伊玛目等等〕应该以下列两种方法中的一种方法来习惯于实践美德的行为和实践的技艺。第一，用晓之以理的方法，动之以情的方法，以及其他论证方法，在灵魂中树立起这些行为和品质，以便唤起他们自愿干这些事情的决心。在逻辑技艺(人心天然就倾向于此)实践中，和在这样的实践所带来的收益中，这种方法就是可能的了。另一种方法就是强制。这个方法适用于国家和城邦公民中那些拒不服从者和冥玩不化者，他们并不主动自觉自愿地培植、赞同和论证正确的事物。这个方法还适用于那些拒不把其所从事的理论科学教给别人的人。

【42】既然君主的美德或技艺，是靠利用那些具备了特定美德的人的行为，和利用那些从事着特定技艺的人的技艺，而得到锻炼，那么其必然结果就是，他用来形成国家和城邦公民之品质的那些高尚的人和技艺高手，就会构成两个主要的集团：他利用一个集团来形成一种人的品质，这种人很容易自愿形成其品质，并利用另一个集团来形成另一种人的品质，那种人只能靠强制才能形成其品质。这类似于操持家务和监管青年儿童。因为君主培育国家的品质并教导他们，正像家长培育家庭成员的品质并教导他们一样，也同青年儿童的监管人培育

他们的品质并教导他们一样。君主的所作所为，就正如每一位家长和监管人在其监管之下，通过对他们中的某些人怀柔和劝导而形成其品质，而用强制的方法形成其他人的品质一样。的确，形成他人品质并监管他们的这〔所有三种〕人，正是用的同样的技艺，既以强制形成品质，也以之形成自愿接受的品质；技艺上的不同，仅仅在于程度方面和力量范围方面。如此而言，形成国家的品质并监管这些国家所需的力量，就比形成青年、儿童的品质所需的力量，或者比家长形成家庭成员的品质所需的力量，要大得多。与此相应，监国监邦并形成其品质的君主所需的力量，以及随便哪个人要利用随便什么东西来完成这项任务，其所需的力量都要大得多。君主在别人愿意形成其品质时，就需要最为强有力的手腕，并且在强制形成他人的品质时，也需要强有力的手腕。

【43】后者就是战争的手腕，也就是这样一种能力：可以使他熟练地组建和指挥军队，并利用战争物资和好战的人民，去征服那些不归顺的国家和城邦，他们不去做那些会获得那种幸福的事情，而人之被造，就在于获得那种幸福。至于说每一种存在物之被造就是为了获得最终的完美，但根据他〔它〕在存在序列中的位置，这种幸福都是容易获得的。人的特定的完美被称为"至高的幸福"，而且这种特定的完美，对每一个人来说，根据他在人性序列中的品级，都属于他那一类人的特定的至高幸福。追求这种目标的武士，就是正义的武士，而且追求这种目标的战争技艺，也是正义的和高尚的战争技艺。

【44】用以形成国家和城邦之自觉自愿公民的品质的另一群人则由那些具备了逻辑上的美德和技艺的人所组成。因为君主明显需要返回到理论的和可理解的东西上去，它们的知识要靠某种论证来获得，并需要寻找能用于每一个东西的说服方法，并找出所有能适用于它的说服方法（他之所以能做到这一点，是因为他具有那种能说服个别情况的能力）。然后君主应该求助于同样这些理论性的东西，来获取它们的相仿物。君主应该让这些相仿物为所有的城邦共同地产生理论事物的意象，于是他应该确立这些相仿物，好让说服方法能引导他们接受这些相仿物，而且君主还应该竭尽全力去让所有的国家和城

邦可以共享这些相仿物和说服方法。接下来，君主还需要列举出特殊实践美德的行为和技艺，这些行为和技艺能够满足上述需要。君主应该设计政治演说的方法，以此〔在国家和城邦中〕唤起做这些事情的决心。他在这里应该使用(1)支持其自身品格〔的正确性〕的论证；(2)充满激情的和符合道德的论证，①以让公民的灵魂产生恭敬、顺从、缄默和温顺。但对于与这些行为相反的每一件事情，他应该使用充满激情的和符合道德的论证，②以让公民的灵魂变得胆大妄为、怀恨在心、厚颜无耻和轻蔑鄙夷。君主应该对那些赞成他和反对他的王公贵族，对那些臣民和君主所用的辅助者，对反对者所利用的人，以及对高尚的人和那些与之相反的人，分别使用这两种同样的论证〔①和②〕。于是对于他自己的地位，君主应该使用那些能让灵魂变得恭敬和顺从的论证。但对于其反对者，君主就应该使用那些能让灵魂变得怀恨在心、厚颜无耻和轻蔑鄙夷的论证；他在这些论证中，用说服的方法，反驳那些不同意其意见和行为的人，而且这些论证也显示出对手的意见和行为好像是低贱的，好让他们的卑鄙和臭名大白于天下。君主在这里应该使用两类论证，我的意思是那些可以偶尔、每天和暂时用一用的那类，而不是那些现成的、永远都有的或成文的那类论证；另一类就应该是现成的和永远都有的，口头的和成文的论证。(后者应该写在两本"书"中，一本"意见书"和一本"行为书"。)君主应该在这两本"书"中写进要号召国家和城邦接受的那些意见和行为，君主就靠着这些论证试图在国家和城邦中建立和保持那些号召他们接受的东西，他们才不会忘记，君主还用这些论证来反驳不同意这些意见和行为的对手的观点。因此，形成国家和城邦品质的学问(science)就会有三个等级〔第一等级属于理论科学本身，第二等级属于大众理论科学，第三等级属于制造意象的理论科学〕。每一等级都会有一群人来维持，这群人应该从下列人中选拔出来，他们有这样的能力：擅长于发现他们所维持的科学中没有向他们清楚阐述的东西，反驳与此相对的东西，并擅长于把它全部教给其他人。在所有这些方面，他们都应该在国家和城邦中一心一意实现最高统治者的目标。

【45】他〔最高统治者〕接下来应该通过研究每一个国家来研究所

有的国家，还要研究人的品质状况和行为——所有国家在它们所共有的天性中都具备了那些品质状况和行为，直到他研究了所有的或大多数国家。最高统治者应该研究所有国家都共有的那些东西，即它们共同的“人性”，然后还要研究特定地属于每一个国家的每一个群体的东西。最高统治者应该辨别所有这些东西，草拟出这些行为和品质状况〔很接近〕的实际列表，由之每一个国家都能得以正确地建立起来，并被导向幸福，而且还能具体指定应该用在他们身上的说服论证的类型(包括理论的和实践的美德)。最高统治者于是进一步划分每一个国家，并探究是否有一群人适合维持理论科学，而另一群人能够维持大众理论科学或制造意象的理论科学，此后，就能够确定每一个国家究竟能够干什么事。

【46】假设国家中都存在这些人，那么四种科学就会出现。首先是人们在某些证明的帮助下所能理解的理论美德。其次是通过说服方法所获得的这些同样的可理解物(按即理论美德)。再次是在说服方法中所获得的、由这些可理解物的相仿物所构成的那种科学。最后是为每一个国家而从这三者中提炼出来的那些科学。有多少个国家，就会有多少种提炼出的科学，每一种都包含了一个特定国家藉以变得完美和幸福的一切东西。

【47】因此他〔最高统治者〕还得找寻某种群体或某些人，有的被教导成为特定国家谋幸福的人，有的将维持能形成某个特定国家品质的东西，有的将学到那种应用于形成该国品质的说服方法。该国所应具有的知识，必须由一个人或一群人来维持，这个人或这群人也具备了这样的能力，使之擅长于发现那些实际上没有给予他或他们的东西，但却是属于他们作为监管人所行使的同样种类的东西，这样的能力还让他或他们为之进行辩护，并反驳与之对立的东西，而且还让他或他们擅长于指导该国。在所有这些方面，他们都应该一心一意实现最高统治者头脑中为国家设定的目标，为此最高统治者给这个人或这群人应得的东西。这些就是原被委以重任去形成那些自觉自愿的国家的品质的人。

【48】最好的情况就在于，作为身负形成国家品质重任的群体中

的每一成员，都应具有一种尚武的美德和审慎的美德，一旦需要在战争中熟练地指挥军队，就会派得上用场。因此他们中的每一个人都会具有用两种办法形成国家品质的技能。如果某个人身上刚好不能做到这样的联合，那么他〔最高统治者〕就应该为这个形成那些自觉自愿的国家的品质的人，配备另一个具有这种战争手腕的人。复次，负责形成任何国家的品质的人，也应该遵从那种利用一群人或经自愿或靠强制形成国家品质的习惯做法，要么把这群人分成两个组，要么利用一个具有做两种事情能力的组。随后，这个组或那两个组，应该再往下分，不断分下去，直到最低的分类或者直到在品质的形成中最少权力的那些人。应该根据每一个人的审慎美德，也就是说，取决于其审慎美德是否能利用他的下属或者为其上司所用，来建立这些群体的品级。前者统治，而后者会根据其各自审慎美德的能力而获得一个下属的职位。当任何一个国家或城邦形成了这两类人，他们反过来就会安排余下的人。

【49】这些就是人获得最高幸福的四种事情，在国家和城邦中实现的模式或方法。

第　四　节

【50】所有这〔四种〕科学中，最重要的就是按照智力所认识，并伴有证明的对存在物的描述。其他科学只不过接纳了同样这些事物，以说服的方式提及它们，或者用意象把它们表现了出来，以使得对国家的民众和城邦公民的教导更容易。那是因为国家以及城邦的公民是有一些特权阶层(elect)和其他庸众所组成。庸众把自己限定在，或应该被限定在与未经检验的普通意见相一致的理论认知上。特权阶层并不把他们的任何理论认知限定在与未经检验的普通意见相一致的东西上，而是在彻底详查前提的基础上，求得他们的信念和知识。因此，那些认为在自己的研究中并没有限定在与未经检验的普通意见相一致东西上的人，相信自己就属于“特权阶层”了，而其他任何人都是庸众。因此胜任每一件技艺的人，开始被称为“特权阶层”的一员，因

为人们知道他并没有在他的技艺的对象方面，把自己限定在与未经检验的意见相一致的东西上，而是穷尽地研究这些东西，并对它们进行彻底的详查。而且，随便哪个没有身居官位(political office)的人，或者不具备向官员进言的技艺的人，他要么根本就没有任何技艺，要么无能于靠自己的技艺在城邦中仅仅获取一个下属的职位，这种人据说就被称作"庸众"。而且身居官位的人，或者另外具有一种能让他渴求一个官位的技艺的人，就属于"特权阶层"。因此，那些认为自己具有技艺可以让自己有资格担任一个官位的人，或者认为他的位置与官职具有相同地位的人(比如那些祖上显赫的人，以及很多家财万贯的人)，就把自己叫做"特权阶层"的一员和"政治家"。

【51】谁更完美地精熟于那种让他有资格担任官位的技艺，谁就更适合于列入特权阶层。因此，特权阶层中最有特权的人，理所当然就是最高统治者。之所以如此，显然因为他是那个在任何事情上都不把自己限定在与未经检验的普通意见相一致东西上的人。由于他的品质状况和技巧，他必定会执掌最高统治者的职位，也必定是特权阶层中最有特权的人。至于说那种为官是为了实现最高统治者目标的人，他拥护彻底详查过的意见。然而，让他变成一个拥护者的那些意见，或者他由之而坚信自己应该用自己的技艺来服务于最高统治者的那些意见，却是建立在与未经检验的意见纯粹一致的基础上，他也在理论认知中与未经检验的普通意见保持一致。结果就是，最高统治者和那种靠某些论证而拥有包含了可理解事物的科学的人，就属于特权阶层。余下的就是庸众和民众。因此，说服的方法和意象的表现，只是用来教导国家和城邦的庸众和民众，而某些证明的方法——存在物本身由之变得可以理解，就用来教导那些属于特权阶层的人。

【52】这就是高级的科学，也是具有最完美的〔统治权力或〕权威。其余权威科学从属于这种科学。就"其余权威科学"而言，我的意思是第二等的和第三等的，以及由它们而来的科学，因为这些科学完全以那种科学为典范，而且被用来实现那种科学的目标，也就是人所能获得的最高的幸福和终极的完美。

【53】据说这种科学远古的时候存在于迦勒底人(Chaldean)那

里，他们是伊拉克人(al-Iraq)。后来这种科学流传到了埃及人那里，从那里传给了希腊人，在希腊人那里一直保持到后来再传给叙利亚人，然后传给阿拉伯人。这种科学中的每一件东西靠希腊语而流传，后来是靠叙利亚语，最后是阿拉伯语。拥有这种科学的希腊人常常把它叫做“全然的”(unqualified)“智慧”和“最高的智慧”。希腊人把获得它称作“科学”，而把心灵的科学状态称作“哲学”(他们用这个词表示对最高智慧的寻求和热爱)。希腊人把获得了它的人称作“哲学家”(意思是热爱和追求最高智慧的人)。他们认为它潜在地包含了所有的美德。他们称之为“科学的科学”，“科学之母”，“智慧的智慧”和“技艺的技艺”(他们指的是利用所有技艺的那种技艺，利用所有美德的那种美德，利用所有智慧的那种智慧)。现在，“智慧”就可以用来指随便什么技艺中完美无缺的和顶尖的能力，尤其用它(智慧)来表演大多数人都不能干的那种技艺时。这里是在有限的意义上使用智慧一词。因此那种极为胜任某种技艺的人，据说就是那种技艺中的“聪明人”。与此相似，具有洞察性实践判断力和锐敏的人，在其具有洞察性实践判断力的事情方面，就可以被称作“聪明人”。然而，全然的智慧本身就是这种科学和心灵的状态。

【54】当理论科学曲高和寡，并且拥有理论科学的人也没有能力把它用来为他人造福，那么理论科学就是有缺陷的哲学。要当一个真正完美的哲学家，人们不仅要拥有理论科学，还得拥有那种利用理论科学为所有其他人各尽其能提供服务的能力。如果人们考虑真正哲学家的情形，就会发现他和最高统治者没有任何区别。因为那种有能力去利用理论事物所构成的东西为所有人造福的人，就有能力把这样的事物弄得可理解，也能够把其中依赖于意志的部分变成实际的存在。他做后者的能力越大，他的哲学就越完美。因此那种真正完美的人，带着确然的洞见，首先具有理论美德，随后懂得实践美德。此外，他还有能力以对每个人可能的方法、在可能的程度上把这些洞见带到国家和城邦中。对他而言，既然除了使用某些证明、说服的方法，以及靠意象来表现事物的方法——这要么是征得别人同意，要么强制进行——就不可能拥有实现这些东西的能力，那么结果就必然是：这位

真正的哲学家本人就是最高统治者。

【55】每一种教导都由两件事情所构成:(1)把正在学习的东西弄得可理解,并想办法把它的理念(idea)建立在灵魂中;(2)让其他人上升到可理解物和灵魂中所建立的东西。有两种办法可让事物得到理解:首先,让它的本质为智力所认知,其次,让它通过摹仿它的相仿物而得以想象。也可以靠两种方法中的一种,即,要么是证明的方法,要么是说服的方法,来达成对那些东西的认同。因此当人们获得了存在物的知识,或者在其间受到了教导,如果他靠自己的智力而认识到了那些存在物,而且他对那些存在物的认同是靠某种论证,那么由这些认知所构成的科学就是"哲学"。但如果对它们的认识,是靠摹仿它们的相仿物而想象出来的,而且对所想象出来东西的认同是靠说服方法,那么古人就把那些认知所构成的东西叫做"宗教"。如果采用了那些可理解物,并用了"说服"的方法,那么由此而组成的宗教就叫做"大众的"(popular)、"一般所接受的"和"外在的"哲学。故曰,在古人看来,宗教是对哲学的摹仿。两者都由相同的题材所构成,两者都对终极存在法则作出解释。因为两者都提供关于存在物第一法则及原因的知识,两者都解释人之所造的终极目的——最高的幸福,两者都解释其他每一种存在物的终极目的。对于哲学在理智的感知或观念的基础上所解释的每一件东西,宗教是在想象的基础上给予解释。在哲学所证明的每一件事情上,宗教则用说服的方法。哲学解释终极法则(即,第一法则的本质和无形的第二法则的本质),第一法则就好像是为智力所认知到。宗教通过第一法则的相仿物而搞出它们的意象,第一法则的相仿物来自于有形的法则,并通过政治职务(political office)中的相仿性来摹仿第一法则。宗教通过政治职务的功能来摹仿神圣的行为。正如柏拉图在《蒂迈欧》(Timaeus)中所做的一样,宗教对自然力量和原则的行为的摹仿,靠的是那些行为与意志相关的能力、状态和技艺中的相仿性。宗教对可理解物的摹仿,靠的是可理解物与可感事物之间的相仿性:例如,靠"深渊"(abyss)或"黑暗"或"水"来摹仿"质料",靠"黑暗"来摹仿"虚无"(nothingness)。宗教对各种最高幸福(即人的美德之行为的诸种目的)的摹仿,靠的是最高幸福与那些被看

成目的的诸善之间的相仿性。宗教对存在物品级的摹仿，靠的是它们与时空中的品级之间的相仿性。并且宗教试图让这些东西的相仿物尽可能接近事物的本质。而且，在哲学对之作出证明性和确定性解释的东西之上，宗教是在说服性的论证基础上作出解释。最后，哲学在时间上先于宗教。

【56】而且很明显地，当人们试图把事物中那些依赖于实践哲学所提供的意志的可理解物变成实际的存在时，他应该规定它们的实际存在得以可能的条件。一旦规定了它们实际存在得以可能的条件，自主的可理解物就在法律中得到具体的表现。因此立法者就是这样一种人，他在自己审慎的优点中，有能力发现自主可理解物的实际存在所需的条件，其目的就是要引导人们获得最高的幸福。同样很明显的是，立法者只有在自己的智慧中认识到了那些可理解物之后，他才能试着去发现它们的条件，而且如果他在自己的智慧中没有认识到最高的幸福，他也无法找到它们的条件，也无法引导其他人达到最高的幸福。如果他事先没有学会哲学，这些事物同样无法变成可理解的（而且立法这个行业中的人也无法由此而执掌最高的职务）。因此，如果立法者打定主意要有一种权威的而不是俯首贴耳的技能，那么他就必须是一名哲学家。与此相似，如果已获得理论美德的哲学家，却又没有能力根据别人的资质把那些美德带给他们，那么他从理论美德中所获得的东西就没有任何效用。而且，如果他还不具备审慎的美德，他也不能发现自主的可理解物假设实际存在所依托的那些状态和条件。并且没有实践的美德，他身上也就不会有审慎的美德。此外，除非他有能力擅长于说服并且用意象来表现事物，他也就无法根据别人的资质把实践的美德带给其他人。

【57】那么结论就是："伊玛目"、哲学家和立法者的概念是一个概念。然而，"哲学家"这个名称主要表示理论的美德。但如果理论美德肯定能够在每一方面都达到自己最终完美性的话，那么结论就必然是：哲学家肯定也拥有其他所有能力。"立法者"表示有关实践的可理解物条件的知识的优越性，表示发现这些条件的能力，表示把这些条件带到国家和城邦中的能力。当这些条件在知识的基础上肯定能够

被变成实存时,结论就会是:理论美德必定高于其他美德——低级东西的存在就已预先假定了更高级东西的存在。“君主”这个名称表示“统治权”(sovereignty)和能干。要彻底地能干,就必须拥有最能干的力量(power)。做一件事情的能力千万不要仅仅来自于外在的事物,本人必须要拥有很大的能力,因为技艺、技巧和美德都拥有极大的力量。除非靠巨大的知识力量、巨大的审慎力量以及巨大的德性和技艺的力量,否则前面所说就不可能办到,否则他既不是真正的能干,也不是至尊无俦。因为,如果他的能力缺少这一点〔按,即“力量”〕,就还是不完美的。相似地,如果他的能力限制在比最高幸福更低级的那些善,他的能力就是不彻底的,他也不是完美的。因此真正的君主就等于是哲人—立法者(philosopher-legislator)。阿拉伯语中的“伊玛目”这一概念,仅仅指效仿的榜样和为人爱戴的人——要么他的完美受人爱戴,要么他的目标受人爱戴。如果在所有无限的活动、美德和技艺中都不受人爱戴的话,那么他就不是真正受人爱戴。只有当所有其他的技艺、美德和活动都是为了实现“他的”而不是其他人的目标,他的技艺才会是最有力量的技艺,他的德性才会是最有力量的德性,他的审慎才是最有力量的审慎,而他的科学也才是最有力量的科学。因为有了所有这些力量,他就会〔以之〕利用别人的力量来实现自己的目标。如果没有理论科学,缺乏所有审慎美德之荦荦大者,也缺乏哲学家身上的其他东西,那么就不可能实现自己的目标。

【58】所以要让你们知道,“哲学家”、“最高统治者”、“君主”、“立法者”和“伊玛目”的概念是一个概念。不管你们选用其中哪一个词,如果你进一步在操我们语言中的大多数人那里看看它们每一个词表示什么,你就会发现,最终这些人全部都会同意说,那些词表示的是同样一个意思。

【59】一旦用来表现理论科学中被证明的理论事物的那些意象在大众的灵魂中产生了,且大众也被弄得认同了理论事物的意象,而且一旦实践的事物(连同其可能存在的条件)占据了他们的灵魂,并支配着他们,结果他们无能于决意做其他任何事情,那么理论事物和实践事物就得到实现了。当这些事物存在于立法者的灵魂中,它们就是

"哲学"。当这些事物存在于大众的灵魂中,它们就是"宗教"。因为当立法者懂得这些事物时,这些事物在他确然的洞见中就是显明的,然而在大众灵魂中所建立起来的东西,靠的是一种意象和说服性的论证。尽管立法者也通过意象来表现这些事物,但他的目的既不在于意象,也不在于说服性的论证。在他所关注的范围内,它们都是确然无疑的。他是那种发明意象和说服论证的人,却不是为了把它们当作宗教而建立在自己的灵魂中。不,意象和说服论证都是为别人准备的,然而在他所关注的范围内,它们都是确然无疑的。它们对其他人来说是宗教,而在他自己所关注的范围内,它们是哲学。那么,这就是真正的哲学和真正的哲学家。

【60】至于说支离破碎的哲学:伪哲人、徒有虚名的哲人或者假哲人,就是那种没有预备好就开始研究理论科学的人。因为着手研究的人,应该先天就有能力研究理论科学,也就是说具备柏拉图在《理想国》(Republic)中所规定的条件:他应该擅长于理解和设想那种本质性的东西。此外,他还应该有良好的记忆力,并能够承受研究的辛劳。他应该热爱信实和诚信的人,也热爱正义和正义的人;而且对自己所欲求的东西不刚愎自用,也不争辩不休。他不应该贪于口腹之欲,而应该靠天性鄙弃欲望、迪拉姆(dirhem)、第纳尔(dinar),以及诸如此类。他应该高风亮节,避免常被认为不名誉的东西。他应该虔敬,毫不费力地顺从善和正义,而在屈从于邪恶和不义时顽强守节。他应该意志坚定地主张正确的事情。此外,他还应该按照相似于他天性的法律和习俗而被抚养成人。他应该坚定地信服自己所受养育的宗教的意见,坚定地立身于其宗教中的高尚行为,不放弃一切或大多数高尚的行为。进言之,他还应该坚定地立身于一般所接受的美德,不放弃被普遍接受的高贵行为。因为一个如此这般的年轻人,加上还开始研究哲学并学会它,他很可能就不会变成一个伪哲人或虚哲人或假哲人。

【61】假哲人是那样一种人,他获得了理论科学,却没有达到最高的完美,也就不能在别人的资质所许可的范围内把自己的所知介绍给别人。徒有虚名的哲人是那种学会了理论科学的人,但却没有稍微前

进一步，也没有习惯于干某种宗教所认为高尚的事情，或者广泛认为的高贵的事情。他反而在任何事情上都率性而为，而不管那些事情碰巧会是什么。伪哲人是那种天资不足而又研究理论科学的人。因此，尽管伪哲人和徒有虚名的哲人也许都能完成对理论科学的研究，但最终他们所拥有的理论科学都会一点点减少。到他们年事已高时，一般人此时的美德都日臻完善，他们的知识却已经彻底消亡了，甚至有胜于柏拉图所提到的赫拉克利特的第一〔太阳〕的熄灭。因为虚、伪哲人的天性和一般人的习惯，已胜过了他们年轻时也许曾记得的东西，并且对他们来说，要保持他们曾悬梁刺股而获得的东西，这时已成为一种不胜其烦的重负。他们忽略了这些东西，而且他们所保有的东西也开始一点点消失，最后它的火焰变得毫无作用，终至熄灭，他们从中得不到丝毫收获。至于说假哲人，他是那种还没有意识到哲学所追求的目标的人。他获得了理论科学，或者理论科学的其中某个部分，并具有这样的意见，即他所获得的那个程度的目标，就包含了某种幸福，这种幸福就是大众所认为的那个样子，或者被大众认为是好东西。因此，他停留于那个程度并享受那种幸福，立志于用他的知识来达到那个目标。他也许可以达到其目标，或者发现自己的很难达到目标，所以就认为他所有的知识乃是多余的。这样的人就是伪哲人。

【62】真正的哲人已如前面所述。如果真正的哲人达到这个地步后，还对人没有任何用处的话，那么他无用处这个事情就不是他的错了，而是那些要么不听从他的人，要么认为自己不应该听从他的人的错。因此君主之所以为君主，或“伊玛目”之所以为“伊玛目”，就在于他的技巧和技艺，而不管其他任何人是否承认他，不管他是否为人所尊奉，也不管他的目标是否有人支持。这就好像医师之所以为医师，靠的就是他治病的技巧和能力，而不在于是否有病人让他医治，不在于他治病时是否能找到工具来用，也不在于他富足还是贫穷——即便他都没有这些东西，也无损于他之为医师。与此相类，即便在其行动中没有工具可用，或者在实现其目标时无人可用，都丝毫无损于“伊玛目”的“统治地位”(*imamate*)，无损于哲学家的哲学，也无损于君主的地位。

【63】回答这种事情的哲学,仅仅靠希腊人中的柏拉图和亚里士多德而传给我们。他们两人都向我们解释了哲学,但同时却并不是没有给我们解释通向哲学的诸般法门,以及当哲学变得混乱或绝响之后重建哲学的方法。我们将首先开始疏解柏拉图的哲学,以及他的哲学的等级次序(见本文选中的“柏拉图的哲学”——中译注)。我们将从柏拉图哲学的第一部分开始,然后逐一为他的哲学各部分排序,直到它的终点。我们将对亚里士多德向我们表述的哲学做同样的事情,从他的哲学的第一部分开始。

【64】所以你们要搞清楚,在他们所表述的东西中,他们的目标是同一的,并且他们打算奉献一个完全相同的哲学。



附录一

阿尔法拉比如何解读柏拉图的《法义》*

施特劳斯

法拉比对柏拉图《法义》的简短概要，包含一篇前言和九个章节（或九篇文字）。① 每一章都针对《法义》的一卷。法拉比说他只见到过《法义》的前九卷，而没有见到过后面几卷。法拉比断言，据某些人说，《法义》有 10 卷，而据另外一些人说，《法义》有 14 卷(43.5—13)。法拉比没有提到的那个正确的数字，恰好 10 和 14 的中间数。无论这件事情应该如何理解，法拉比肯定没有概述过《法义》的第 10 卷，也就是柏拉图神学论述的“绝妙好辞”。

法拉比的前言由三部分组成：一个一般性说法，一个故事，以及把

---

* 原题为：How Farabi Read Plato's Laws，译自 Leo Strauss，*What is Political Philosophy?* New York：Free Press，1959。本书收录了法拉比对柏拉图《法义》（马迪译）的解读，可参看。施特劳斯的翻译与马迪的翻译不尽相同——中译注。

① 圆括号和注释中的数字指法拉比 *Compendium Legum Platonis* 的 Gabrieli 本的页码和行数(*Alfarabius*，*Compendium Legum Platonis*，edidit et latine vertit Franciscus Gabrieli，London，1952)。阿拉伯文本（包括评注性的附录）共有 41 页。马迪博士(Dr. Muhsin Mahdi)审读了我对阿拉伯文的翻译，对此嘉意，表示感谢。

这个一般性说法和那个故事所传递出的经验教训运用到如何解读柏拉图《法义》的问题上。我们可以把这个一般性说法概述如下。姑且把那种已形成辨识并获得有用事物的习惯的人，叫做“见识卓越的人”(men of judgment)。他们在观察和对观察的恰当评价中形成那种习惯。对观察的恰当评价即在于以一些特定事例的观察为基础，形成真正普遍的判断。在特定事例的观察之基础上形成普遍的判断，这是所有人的天性。譬如说，假设某人说了一两次真话或经常说实话，那人们自然就会断定他是一个笃诚君子，断定他总是说真话。但这一类判断，不管多么自然而然，都不必然为真。见识卓越的人已见识到人们习于做出毫无保证的概括这一天性，他们，也就是那些见识卓越的人，对这种观察做出恰当的评价。在这种评价的基础上，他们的立身行事就会总是瞄着那些有益的东西；他们有时以某种特定的方式行事，就导致公众错误地断定他们会总以那种方式行事，久而久之，如果他们偶尔不同地行事，也会逃过公众的眼睛。背离会被看成〔常规的〕重复(3.1—17)。

法拉比在阐明这个一般性说法的时候，讲到了一个故事。从前有一个虔诚的修道者，也就是一个为了禁欲和谦卑而放弃和戒除了〔尘世生活〕的人，或者一个习惯于有意识地愿苦不愿乐的人(另参 27.9—10)。此人以正直笃实、得体合宜、苦行修持和虔心敬神而名称于世。尽管如此，或正因为如此，他还是招致了城邦暴虐统治者的敌视。出于对统治者的惧怕，他渴望逃逸。统治者下令拘捕他，而且为防止他逃跑，还命令所有城门严加盘查。这位虔诚的修道者搞到一套也许适合其目的的衣服，穿在身上；而他是怎样搞到那套衣服的，故事里没交待。然后他手里拿着铙钹，装出醉醺醺的样子，和着铙钹的节奏，一路走一路唱，夜幕初上时分来到城门前。当守门人问他“你是谁?”时，他以嘲弄的语调回答说，“我就是你们要找的那个虔诚的修道者”。守门人认为是在拿他开玩笑，就让他过去了。于是这个虔诚的修道者言语上并没有撒谎，也安然逃出来了(4.1—9)。

我们且在那个一般性说法背景下来思考这个故事，并在故事的背景下思考那个一般性说法。故事的主人公是一个见识卓越的人，但却

是特殊的见识卓越的人:这个见识卓越的人碰巧还是虔诚修道者。于是他就树立起了自己作为一个德行高洁、信仰坚定的人的品质特征。他就渴望在行动中救自己一命:他就会恰当地按照有益于自己的方式行事。他要救自己一命,要逃出去,就必须让人认不出自己来:他不会像一个虔诚修道者那样打扮和行事;在这个独特的场合,他要以不同于人们所知的方式行事。而且他背离惯常的举动,还会被人认为与他惯常的举动完全一致:公众会认为如此这般行事的人绝不可能是那个虔诚的修道者。而且当对体面(decency)有着严格观念的公众最终发现,那个靠不适合虔诚修道者的方式而逃逸的人,正是那个虔诚的修道者之后,仍然还可以说他在至关重要的方面并没有背离他的惯常举止:他的言语并没有撒谎。于是,绝对的诚实对于一个虔诚的修道者来说,似乎就是很必要的了。无论这种情况会是什么样子,公众在至关重要的方面却搞错了:那个虔诚的修道者在行动上撒了谎。他在言语上没撒谎,是他行动上撒谎的组成部分。正因为他在行动上撒了谎,他才能够免于言语上撒谎。在那个虔诚修道者表面上不适当的行为举止为什么不是不合适的问题上,公众也搞错了:那个行为因强迫和迫害而成为正当的(另参 14.17—15.3)。相比其他事情,这个故事不管怎样都表明了,我们可以安然无恙地说出一个非常危险的真理,只要是在恰当的环境说出来,因为公众会采用环境的习俗的和想当然中的意义,来诠释绝对意想不到的话语,而不是用话语的危险特性来诠释环境。

那个一般性说法和故事的明确目的,就是要让一个特殊的见识卓越的人(即柏拉图)的行为变得可以理解。柏拉图这样做是对的,即,他本人并没有自许以虚假的慷慨,而向所有人宣讲科学,而是用暗示的、模棱两可的、误导性的和晦涩的言辞来呈现科学,以免科学失去自己的特性或被误用。柏拉图以上述方式说话和写作而著称,这已成为了一个常识性的、甚至普遍的看法。因此,当柏拉图毫不隐藏地表达一个想法时,就像他有时所做的那样,他的读者或听众就假定,在这些情况下柏拉图的言辞也是暗示性的,表达了某种与明确而不含糊地说出的东西相异或者相反的东西。“这就是他的著作的秘密之一”(4.10

—16)。

作为一个见识卓越的人,柏拉图恰当地行动,为的是有益的东西,尽管他很少想到对自己有益的东西,更多地想到对科学或者科学在城邦和国家中的存在有益的东西。他给自己树立了一个这样的特征,即他是一个从不明确和清楚地说出他对最高问题之所想的人。这样一来,他就能够让自己有时也明确而清楚地说出他对最高问题之所想——人们不会把他明确而清楚的说法当一回事。

我们必须在虔诚修道者的故事中来理解这一点。柏拉图不是一个虔诚的修道者。尽管虔诚的修道者几乎总是明确而清楚地说出自己的想法,但柏拉图却几乎从不明确而清楚地说出他自己的想法。但柏拉图与那个虔诚的修道者却有着某些共同的地方。有时两人都被迫说一些对自己和对别人都很危险的真理。因为他们都是见识卓越的人,他们在这样的情形下都以同样的方式行事;他们恰当地绕着弯子来说那个危险的真理,结果人们就不会相信他们所说的。柏拉图正是用这种方式写下了《法义》(4.18—19)。

法拉比决心揭示或挖掘柏拉图在其《法义》中所暗示的某些思想,或者如法拉比还说过的,决心揭示或挖掘出柏拉图在《法义》中打算要解释的某些思想(4.19—20;43.6—9)。因为"暗示某个想法"意味着并不真正地解释那个想法,而仅仅打算解释它而已。这个打算是否能够实现,主要不是取决于作者,而是取决于读者。必须在法拉比完全同意柏拉图的秘密性原则(principle of secretiveness)的角度,来理解法拉比的决心。正如在他之前的柏拉图一样,法拉比也没有自许以虚假的慷慨,而试图帮助所有人获得知识,而是利用了某种隐秘的方法(secretiveness),这种方法可由出乎意料的和不可思议的坦诚而得到缓和或加强。法拉比的决心相应地就有了两重性:他对《法义》的概要就意味着"为欲解《法义》诸君之一助,并让那些不能胼胝于研究和沉思之辛劳的人,充分可观"(4.20—21)。那些想了解《法义》的人,形成了一个阶层,这个阶层不同于那些不能胼胝于研究和沉思之辛劳的人。那些人单纯地想了解《法义》,而又不能胼胝于研究和沉思之辛劳,这种愿望必然会变成一种厌恶,因为没有研究和沉思的辛劳,就不

可能获得《法义》的知识。相应地，法拉比的《概要》(Summary)就是故意具有两重意思。人们在表述这一类著作的两重性时，可以把那些著作同马背上的人相比较：表面上看起来是整体的东西，由一个有洞察力却跑得较慢的支配者(ruler)，和一个跑得较快却不那么有洞察力的受指使者(subject)所构成，而且那个貌似的整体极适于出乎意料的攻击，也极适合于逃命。

法拉比的《概要》由那些思想的暗示所组成，正如他所认为的，柏拉图在《法义》已经暗示过那些思想了。对于那些在柏拉图的暗示中得不到同样助益的人来说，法拉比的暗示就意味着有助益了：对柏拉图同时代人可理解的那些暗示，对法拉比的同类同时代人来说，并不同样地是可理解的。除非人们承受了仔细研究法拉比明确说法的辛劳，否则就无法领会他的暗示。但既然法拉比是隐秘的，对他明确说法的研究，就必须把他没有说出的东西考虑在内。人们在着手研究他的《概要》时，应该首先考虑他在那部著作中没有提到的东西里面，哪一个是最重要的问题。由于法拉比已写下了一部与《概要》相伴的著作：《柏拉图的哲学，从头至尾的各个部分及其地位》(The Philosophy of Plato: its parts and the ranks of its parts , from its beginning to its end)，[1] 他就使得我们能够回答那个问题。据《柏拉图的哲学》，幸福的充分必要条件，或者人的终极完满性，就是哲学(1.16—18)。《概要》只字未提哲学，“哲学”与“哲人”的字眼，或者由之推导而来的词，都没有出现在那部书中。[2] 据《柏拉图的哲学》，既然哲学是关于所有存在物的本质的科学(2节)，而《概要》，这部以对哲学只字未提为特征的著作，全然避开了“存在物”一词，“本质”一词也只用过一次(32.22)。[3] 既然“哲人”必然被理解成“jamhūr”(庸众)的对立面，以对哲学只字未提为特征的《概要》，避开了 jamhūr 一词。[4] 要理解《概要》对哲学的只字未提，人们得考虑《柏拉图的哲学》对其他问题的相应缄

---

① 见本文选所收——中译注。

② 提到柏拉图时，用的是 *al-hakim*(4.10;29.7;43.7)。另外亦见于 3.9 和 7.4。

③ 另参 15.11 以下。

④ 另参 20.5。

默。《柏拉图的哲学》教导说，哲学是幸福的充分必要条件。据《概要》来看，情况似乎更应该是：幸福来自于对神法或神明的遵从（另参 12. 17—18 和 16. 14—15 与6. 17—19）。不管怎样，《概要》频频说道真主、神明、另世的生活、启示律法（shari'a，音译沙里亚）和神法，而《柏拉图的哲学》对这些问题全然不置一词。《柏拉图的哲学》和《概要》的关系，反映了哲学和神法的关系，也就是两个全然不同的世界。

在《概要》最后一卷的开头处，法拉比说，到那为止，也就是到《法义》第八卷的末尾为止，柏拉图已经讨论了法律的"根"，以及立法者需要大大关注的问题，也就是"法律本身（the laws proper）及其根基"（40. 21—22）。与立法者有所区别的是，柏拉图的根本问题似乎是法的根基，而不是法律本身。法拉比在描述柏拉图处理根基的方式时，用了 takallama 这个说法。在另一个场合，法拉比明确比较了立法者所采用的说话方式，即毫不含糊的命令式，与穆台凯里木（mutakallim，教法学家）所采用的说话方式，也就是一种讨论的方式，而这种方式必然就免不了自我矛盾（24. 3—7；另参 34. 22—35. 3）。从词根 klm 而来的派生词极其频繁地出现在《概要》中（我认为有 26 次）。另一方面，这些派生词却全然不见于《柏拉图的哲学》。正如法拉比在其他地方所解释的，凯拉姆（kalām），或曰律法或宗教根基的讨论，就是界定律法或宗教的技艺。我们将冒昧地把《概要》和《柏拉图的哲学》的关系描述如下：《柏拉图的哲学》表达了柏拉图的哲学，而《概要》则表现了柏拉图的凯拉姆艺术。这个结论显然不与该事实相矛盾，即在法拉比看来，柏拉图从《法义》第九卷起，就开始解释那些属于法律根基的东西（40. 22—41. 2）。我们的结论为如下事实进一步确定，即只有在《概要》的第九卷，也就是要再现《法义》第九卷内容的那一卷，法拉比才提到了另世的惩罚（42. 20；43. 2）。从这里，我们不难看到法拉比会如何阐释《法义》的第十卷，如果他曾阐释过那一卷的话。①

还有另一个问题，法拉比没有在《柏拉图的哲学》中提到，尽管他

① 另参《法义》887*b*5-*c*2，890*d*4—6，*e*6—7，891*a*5—7。

在《概要》中相当频繁地提到了。在《柏拉图的哲学》中，法拉比从未提到过自己。在那部著作中，法拉比说了三次“我们”，但他那里的意思是“我们人类”（8—9节）。然而，如果我没弄错的话，法拉比在《概要》中五次以单数形式、二十一次以复数形式说到了他自己。正是主要出于这个原因，可以说《概要》比《柏拉图的哲学》更具“私人性”（personal）。

刚一阅读时，以及在任何肤浅的解读中，《概要》看起来都像一本卖弄学问、平淡无奇和木头木脑的作品，到处充斥着琐碎或乏味的说法，对柏拉图哲学表现出令人吃惊的缺乏理解。法拉比不仅对柏拉图的许多思想几乎只字未提，反而把很多在《法义》中找不到的东西归诸柏拉图。初看上去，人们会得到这样的印象，法拉比是在尽其所能对《法义》的内容进行单纯的叙述，对《法义》讨论的问题进行简单的列举：“他（按指柏拉图）解释了A；他然后解释了B；然后他解释了C……”。《概要》的这种表面特征着实让人惊讶，因为法拉比假定——他也逐渐揭示出——《法义》对《概要》的读者来说，是容易搞得到的，遑论是手边现成的。有一次法拉比走得更远，甚至解释起柏拉图的一个表达法，而法拉比在概述相关段落时却没有用那个表达法（12.1—2）。《概要》开篇就相应地暗示说，本书与其说是概要，不如说是解释，是简明的和直截了当的解释，也就是解释《法义》首句中的“原因”（cause）或“宙斯”的意思（5.2—4）。然而，这一类解释却极少出现。法拉比主要关切的毋宁是要列出柏拉图的目的，而柏拉图本人却没有列出，也就是柏拉图在讨论一个特定问题时的目的。[①] 此外，再瞥《概要》时，就会发现这部著作比初看上去时，似乎远不那么单调乏味。法拉比在相当多的例子中，都吐露出对柏拉图观点的赞成，或表现出对《法义》其他特征的嘉许，而且法拉比以大量不同的方式如是表达。如下几组说法显然不是一回事，即说柏拉图在持有或提出某种观点时是正确的（4.13；7.20；9.8；16.7—9），与说柏拉图证明了某个观点

---

① 尤其另参40.17—19，以及前面的相关部分，也就是12.1—2；17.15—16和28.10—11；亦可参看5.4—5与5.2—4。

(19.5);或者说柏拉图提到了一个有益的问题(11.5;21.5;27.18;32.3,32.22),甚或是一个极其有益的问题(42.20—21),与说他提到了一个问题,而关于这个问题的知识是有益的(42.10)或者说柏拉图滔滔不绝地讨论了一个问题(26.7—8;27.7—8;31.2),与说柏拉图极为简练地讨论了一个问题(27.22—23;35.6;42.21—22)。那些能够胼胝于研究和沉思之辛劳的读者,并因此注意到了表达方式的变化,就会被迫提出这样的问题:法拉比是否同意他没有明确表示赞同的柏拉图的那些说法?法拉比对于自己未曾说柏拉图已经证明了的那些说法,会怎么看?我们从题目上理解是有益的那些东西,而关于他们的知识也许却不是有益的,那些东西是什么?对于那些法拉比并没有说它们是有益的或美好的(19.12)或精妙的东西(31.23;36.21),以及他根本就没有予以描述,或只把它们限定为"其他问题"的那些东西(16.22;22.3,5),法拉比是怎么看的?

法拉比由此暗示说,柏拉图绝没有"解释"他自己在《法义》中碰到的问题。据说柏拉图在很多情况下都只是"说"了某事,或者"提到"了一个问题,或者"暗示"了一个想法,或者只是"提及"了那个想法,或者"试图解释"它,或者"开始解释"它,或者"想解释它"(比如可另参29.19;30.5;31.11,22;尤其应参看26.2—3与25.20和26.7—8)这样一来,《概要》的主要作用可以说成是要阐明柏拉图各种说法的性质和重要性的区别,而在那些没有识别能力的人眼中,柏拉图的所有说法似乎都具有同样的性质和重要性。就在开头处,法拉比说柏拉图暗示对法律的审查是正确的,说柏拉图曾解释:法律"比所有智慧都更高明",还说柏拉图曾审查过他那个时代著名法律的条款。在第四章中,法拉比阐述了柏拉图在"开始解释僭政问题"时所说的话,而在第五章中,法拉比阐述了柏拉图在"提到另一个有益的问题",也就是极其简洁地讨论过的问题时所说的话;在第一个说法中(按即第四章),僭政在用来统治奴隶和邪恶的人时,就可断定为是好的,而如果用来统治自由民和高尚的人,那就断然是坏的。在第二个说法中,又说僭政是神法不可分割的序曲,理由有二:一是净化某类邪恶之人的城邦所需,二是希望这些邪恶之人会成为好人的儆戒和警示,它们才会轻松愉快地接

受那些把自己比附为神(God)或神们(gods)[①]的人所制定的法律(22.16—23,3;27.18—23)。[②] 在第八卷的开头,"提到"一词出现了五次,并且与本书开头处柏拉图对同一问题另一方面的"暗示"作了对比。[③] 既然法拉比老是说他是在概述柏拉图仅仅暗指或暗示或开始解释的东西,那么人们指望着仅仅盯住《法义》的相关段落,以便在那里找到法拉比从中挖掘出来的思想,那就不尽合理了——柏拉图在《法义》中明确地说出的东西,与法拉比在《概要》中明确地说出的东西之间,必定有着巨大的差异。

我们还进一步地注意到,"那么"一词出现在《概要》中时,其规律性并不是愈来愈弱。这些"那么"分布得不规则。有些部分每个句子都以"然后他……"为开头,但也还有比较而言相当多的章节,那个公式化的表达法一次都没有出现于其间。[④] 这个观察结果很容易让我们过渡到一个更有启发性的观察结果上,即,有时不可能说出何处是对柏拉图的所作所为进行所谓的叙述终止的地方,以及法拉比独立的阐述,也就是不再声言仅仅是再现柏拉图思想开始的地方。在第四卷末尾,法拉比再现了柏拉图的思想,说法律需要序曲或 prooemia(前奏),也就是偶然的、强加的和自然的 prooemia,由此也就排除了理性的 prooemia,法拉比并没有说这种区分是得自于柏拉图。[⑤]《概要》的正文出现了几个法拉比以第一人称形式(或单数或复数)说话的地方,由此就引我们注意他的话与柏拉图的话之间的区别。法拉比在说"我们已描述过的"一个怀疑时,就在引我们注意他对那个怀疑的描述与柏拉图的描述之间的区别。法拉比在说"我们已列举过的那些"

---

① God 和 gods 在柏拉图和法拉比那里都有着明确的区别——中译注。

② 另亦见于 18.3—5 与 12.18—13.1 和 18.10—14;20.18—22;21.11—13。

③ 36.27—37.2;另参 8.7—10 和 12.3—15。另参第七章中"提到"一词的用法。

④ 比如,可参看 5—6;比如还可见于 28.11—15 与 28.15—29,17。"然后他……"这个表达法平均每六行出现一次;在第二章中出现得最少(每 12 行才出现一次),而在第七章则出现得最频繁(每四行就出现一次)。唯在第二和第七章中,未曾出现"他提到了一个有益(或美好,或精妙)的问题(或思想)"之类的表达法。这并不是要否认法拉比曾在第二章中说歌唱的艺术真的很有益。

⑤ 另亦见于,如 7.4—7;12.16—13.13;16.13—19;37.9—14。

时——已列举过的那类东西之一就是“穆台凯里木”，他是要表明，柏拉图并没有说过“穆台凯里木”，尽管事实上法拉比刚刚才说了柏拉图的确曾提到过“穆台凯里木”（24.3—7）；就在那一段中，法拉比解释说自我矛盾与“凯拉姆”的禀性极不相符。在第八卷末尾，法拉比似乎把“他所提到过的所有这些东西”与“我们已说过的他的意图”作了一番比较（另亦见于30.19—20）。如果我没搞错的话，法拉比绝少用过的表达法“他〔柏拉图〕说”后面的说法，在柏拉图的作品所能找到的仅是其中的三分之一。

概而言之：在法拉比明确地说过的东西，与柏拉图明确说出的东西之间，存在着巨大的差异；经常都不可能判断，哪里是法拉比对柏拉图观点所谓的叙述终止的地方，哪里是他自己的阐述开始的地方；而且法拉比并不是经常表露对柏拉图观点的赞同。当我们考虑到法拉比的叙述中那个最让人吃惊的完全背离其模式的例子时，我们才开始懂得《概要》的这些特征。这个例子就是第七卷，它的本意是要再现《法义》第七卷的内容，也就是人们在所谓的原材料中仅仅找到一条线索的内容。编纂者[①]就第七卷的一个部分说道：“用这样一种写作方式（即完全不关心柏拉图的希腊背景），法拉比似乎让我们看到了穆罕默德本人曾论及的那种古老的先知律法”（In hoc praecepto conscribendo，quod apud graecum Platonem omnino deest，videtur Alfarabius Mahometi ipsius rationem de priorum prophetarum legibus ante oculos habuisse）。这位编纂者还注意到，尽管是在不同的语境中，法拉比对伊斯兰的律法和柏拉图的法律之间的根本区别丝毫都没有看走眼。[②]我们就会开始想：如果考虑到法拉比对伊斯兰的和柏拉图的哲学政治学（philosophic politics）之间的根本区别是有清醒意识的，那么《概要》的那些让人困惑的特征是否依然不能得到部分理解。法拉比也许已重述（rewrite）了《法义》，大约注意到了伊斯兰教或一般而言启示宗教的崛兴所造成的形势。也许，他在通过修正柏拉图原意

---

① 指法拉比《概要》一书的编纂者F. Gabrieli，这位编纂者还把该书译成了拉丁文——中译注。

② 拉丁文译本第27页的注释；前言（*Praefatio*），第*X-XI*页。

(purpose)的说法来适应新的载体并以此保持柏拉图原意方面,已经尽力了。法拉比由于渴望着恰当地举止以瞄着有益的东西,他也许就渴望通过把柏拉图学说的修正版归在故去了的柏拉图名下,以保护那种修正版,或者一般而言,以保护科学,尤其在他是否同意柏拉图所教导的每一件事情这个问题上不着一辞,以及没有在他单纯的叙述和自己独立的阐述之间划一条明确的界线。

《法义》并非是一本人们对其内容可以单纯地予以认识而不走样的书,或者不是人们可以仅仅用高贵的情感来自励的书。《法义》包含了一种断言为真的,也就是对任何时间都有效的学说。每一个严肃阅读《法义》的人都得面对这个断言。中世纪每一个穆斯林读者都曾面对过。他至少能够以三种方式来面对。他可以力证柏拉图完全缺乏启示所能通过的引导,而拒斥柏拉图的断言。他可以用柏拉图的准则来判断或批评特定的伊斯兰制度,如果不是彻底拒斥伊斯兰教的话。他可以力证,伊斯兰教,也只有伊斯兰教才达到了柏拉图所设定的准则,在此基础上他才能对伊斯兰教的内容和起源这两方面,进行纯粹理性的(purely rational,或纯粹合理的)辩解。

法拉比相当清楚,希腊法律和伊斯兰律法之间有着至关重要的区别。他在第二卷接近尾声时说道:"歌唱的艺术对希腊人来说,有着非凡的重要性;立法者对之予以无上的关切;那种艺术的确很有助益……"。紧接着的下一部分,法拉比提到了这样的事实,同样的制度为一种法典所用,而又为另一种所弃,法拉比还解释了在哪种条件下,这种变化才不会招致反对。在第六章末尾,法拉比说任何时候都有必要照管好音乐家的头儿,但这种关照"在那个时候"却尤为强烈。但柏拉图也同样清楚,在另一些并非不那么重要的方面,希腊法律和伊斯兰律法之间没有任何区别。比如说,法拉比在最后一章的末尾就注意到,柏拉图已经讨论了那个问题,即一个人除法律而外一无所知而且除了法律所要求的以外什么也不做,这个人算不算得是高尚的人,而且人们对这样的问题"仍然是见仁见智"。法拉比在第三卷末尾写到:"他开始解释说,法律的制定、破坏和恢复,不是这个时代才有的新鲜事,而是过去曾有,将来还会发生的事情"。法拉比似乎用"这个时代"

来指他自己那个时代，尽管不仅仅是他的生平所在的时代。紧接着法拉比就概述了柏拉图对“神法”(the divine law)的产生以及消亡所做的自然解释(另参 18.14)。法拉比唯一可能的对自己时代所做出的评论，这个评论也可以看成是柏拉图对该时代所做的评论，这就迫使人们去猜想，法拉比是否思量过要把柏拉图就每一种制度都会自然开始而必然消亡所说的话，用在伊斯兰教身上。说法拉比并不明确地赞同柏拉图的论点，或者说法拉比并不把柏拉图的论点描述成有益的和美好的，也不把柏拉图对决策或计策的独立讨论，看成是用以在一个政治社会建立法律(30.5—20)，也不提到在柏拉图的论点和“恒有或创生”问题上明显的联系(17.2 以下)，凡此种种，都不是充分的回答。①最后，我们还注意到，在第七卷中，与“城邦”一词同样频繁出现的说法：“那个城邦”、“那些城邦”和“他们的城邦”，都是模棱两可的，如第六卷的一段话清晰所示(30.3)。

在如下范围内，法拉比当然同意柏拉图的看法，即法拉比也用模棱两可的、暗示的、误导性的和晦涩的言辞，来表达他所认为的真理。《概要》中到处都是晦涩的段落。“立法者有义务教导统治者和权威们应如何指导每一个人，好让他们走自己的路，也走在正道上，以免他们糟糕的指导会引起反感。他提到了这个问题，并以自由民和奴隶、蜂窝里的蜜蜂和人们对待它们的方式为例来解释它；他以此来指邪恶的人和懒人”(39.3—7)。编纂者相当肯定地认为“以此”意思是“以蜜蜂”。但我们看不出他对这种诠释为何如此确信。我们观察到，除了涉及到邪恶的人与懒人这个对子之外，法拉比还提到了三个对子：蜜蜂与养蜂人，自由民与奴隶，立法者之道与正道。在这个观察结果基础上，我们可提出几个问题，就从这些问题开始吧：养蜂人是否要单独照管好每一只蜜蜂？养蜂人对待蜜蜂，是不是用那种应该用以对待自由民的方法，或应该用以对待奴隶的方法？养蜂人的方法与立法者的方法之间有什么关系？是否有这样一种观点，由之就可把自由民看成

① 第三卷在《概要》中是唯一没有出现“在这一章中”或“在这一部分中”字样的章节。有六卷的开头都出现了“在这一卷中”这个说法。关于第三卷的其他古怪之处，参见 17.9 和 12 以及 20.5。

是邪恶的人？没有人会说仅仅研究上引那段话就能得出这些问题的答案，尽管注意到以下情况并非就毫无关联，即法拉比随后立即就勾画了任何普世律法(general law)内在的问题，或更详细地说，勾画了对世间每一个地方都有效的制度的内在问题。[①] 我们乐于转到另外两个段落上去讨论，我们就引用编纂者的翻译，同时把那些并没有出现在〔原阿拉伯文〕文本中的词以着重号标出。

> 狂妄的人只关心他自己和他的福祉，故为**神们**所厌恶；凡为神们所厌恶的人都不会得到他们的助佑；而没有得到**神**的助佑的人，不会留下任何丰功伟绩。然后他开始描绘他(**即最好的君王或立法者**)和讲述他所应该关心的事情。他说他应该以这样的次序来行事，即首先关注肉体，然后关注灵魂，最后关注外面的那些事物；鉴于这种次序的巨大益处，他举了例子，并给予了详细的论述(23.16—21)。[②]

我们看不出法拉比笔下的柏拉图在这里毫不含糊地描述了一个关心外物(thing)甚于关心自己幸福的人。

> 然后他解释说，快乐因人而异，因人的身份、自然性情和伦理习惯而各不相同。为了解释这一点，他举了勇士(英雄)和工匠的例子；因为让一种匠人高兴的事情并不一定让另外的匠人也高兴；就正当、美善和适度而言也是这样。然后他详细论述了这一主题，以便解释所有美善、丑陋的东西都是相对于他物而言的，并不是其自身就是美善或丑陋。他说，如果一个人就此问那些工匠们，它们无疑会承认这一点(15.4—10)。

---

① 就后一个问题，亦见于5.4—5；12.17—13.7(另参21.11—13)；13.14—19；14.11—12；16.12—15；18.16—17。

② 整段原文为拉丁文，感谢熊林博士帮忙译出。下一段引文亦同——中译注。

要阐释这一段话，就得好好想一想这样的事实，即在法拉比看来，尽管工匠们会承认正义的东西和高贵的东西之间有关联，但英雄们似乎不会承认。这在《概要》中还不是法拉比唯一提到如下事实的地方，这个事实就是，高贵的东西属于意见的领域。或者换言之，这还不是唯一提到勇敢、战争以及类似东西与技艺之间的根本区别的地方。①法拉比以一种罕见的方式，理解到了柏拉图关于如下方面的想法，即任何普遍或绝对有效的统治行为内在包含的问题，这样的统治和军事英雄主义之间的联系，以及在人们一方面对受人鄙视的和卑下艺术的赞同，而另一方面对高层次和神圣艺术的狂热反对之间的比较所得到的启示(light)。

这些例子表明了，要狭窄地建构阿尔法拉比的隐秘性，有多么容易。他的隐秘性不仅在于对某些问题闭口不谈，而且还在于对另一些问题只在某些地方才相似地闭口不谈。我们已注意到，他在《柏拉图的哲学》中全然不谈神和神们，而在《概要》中却频频地，或者准确地说有十四次，谈到了神和神们。我们现在必须考虑法拉比在《概要》各部分中，是如何分配"神"(God)和"神们"(gods)的。在前言和整个第一卷中，或者一定程度上更准确点，在前面六页中，提到"神"是提到"神们"的三倍，即，"神"提到了三次，"神们"提到了一次。往下，就只提到了"神"一次，而且提到的这一次，也是出现在对柏拉图的引用中(19.8)。法拉比本人则专说"神们"一词。我清楚地记得法拉比有一次在概述柏拉图谈到"神"的段落时，居然用"神们"来代替"神"(另参27.3—7与《法义》732c7)。甚至还有些部分，即第六、七、九卷，不仅对"神"只字未提，而且对"神们"也闭口不谈。这种缄默由一系列步骤为准备，下面我们可以看看其中的一些步骤。我们从第四章开始。在概述《法义》709b—c时，柏拉图在那里谈到"神"和"机缘"(Chance)对人类事务的统治，法拉比仅仅提到了"机缘"。① 在概述《法义》716a时，法拉比甚至没有提到柏拉图开头的说法，根据这个说法"神掌管着所有

---

① 另参11.1—4和13—14；17.16—18.4；22.3—10；26.7—13；31.9—10；37.5—21。另参《柏拉图的哲学》，12(10.8—10)和14(13.,2.)。

① 22.11—15。另参32.5—6与《法义》757e4。

存在物的开始、结束和中间”，也没有提到柏拉图紧接着的说法，即“神是万物的尺度”(23.14—16)。这在《概要》中，也许是最可惹人注目地与他对《法义》第十卷的缄默相互比勘的地方。紧接着，法拉比在概述《法义》716d—717a时，虽也像柏拉图那样提到了神们，但就像我们在上段引述编纂者对那段话的翻译所注意到的那样，法拉比的提法简略得很让人奇怪。在概述《法义》第四卷结尾处时，法拉比遗漏了柏拉图对神们翻来覆去的说法(723e—724a)。我们在快速浏览中，已然到达《概要》最中心之处。在第五卷，也就是真正中间一章的开头处，法拉比又做了与第四章结尾处完全相同的事情：遗漏了柏拉图对神们翻来覆去的而且毫不含糊的说法(726a1,3;727a1)。第五卷如此开头：“他在这一卷中解释说，最应该关心的是灵魂，因为灵魂是最高贵的东西，从神圣者(the divine)这个级别排下来属第三级别。在各种关切中，关乎灵魂的有价值的东西就是荣誉，因为对灵魂的轻视是很卑贱的。他解释说，荣誉属于神圣事物一类，而实际上也是神圣事物中最高贵的，灵魂就是高贵的。因此应该尊荣灵魂”。法拉比并没有再现柏拉图的说法，即人应该“继神们之后”还要尊荣自己的灵魂(726a6—727a2)。法拉比似乎说的是灵魂比神圣者更低级。但他肯定地说过灵魂是最高贵的东西。法拉比的意思可能是说灵魂在高贵性和尊贵性方面不如神圣者吗？他的意思不会是说神圣者不高贵，因为他说荣誉是神圣事物中最高贵的。他的意思也不可能是说，神圣者不属于“物”(things，ashyā 或 umūr)的范围，因为他在《柏拉图的哲学》和《概要》两本书里都谈到了神圣的“事物”。《概要》中提到了下述神圣事物：神圣的美德，神圣的快乐，神圣的音乐，神圣的法律，神圣的统治，神圣的统治者，凡人的某类财产。[①] 在这些说法的大多数情况中，“神圣”一词明显指称人类或人的成就或人的追求——即人的优越性——的某种性质。如果考虑到神法事实上是人间立法者的作品(8.18—20;22.19;29.15—17)，那么就断乎不会有这样一个例子，在这个例子中

① 7.1,2,2.3,6.7;12.8,9,15;18.14;20.11;21.21;22.19;23.5,7;25.12,16;27.5,19,22;29.15。“神圣”有七次是作为一种性质而出现在第五章中。25.10中提到“神圣”一词时，本身就是一个种类。

“神圣”一词会与我们所指的词的意思相异。灵魂当然也不是一种性质,但有着不同的尊贵性。我们在插入语中注意到,《概要》中的用法并不与《柏拉图的哲学》中的用法完全相异。“神圣”一词在《柏拉图的哲学》中共出现八次。该词在一个段落(22 节)中就提到了七次,那个段落的部分内容叙述了柏拉图以外的人的意见。当把这个词的用法归于柏拉图时,是与“人”或“兽”作对照性的使用。法拉比在重复那一段时,用“人一兽”二分法代替了“神一人”二分法(24 节)。第八次提到“神圣”一词时,本身就指一个种类:法拉比在《柏拉图的哲学》中提到一次“神圣的事物”。他是在 26 节中提到的。而他在《概要》中却从未提到过“神圣的事物”。后来在第五卷的一个部分中,法拉比三次提到神们。这个部分包含了这样的说法,即人喜欢把希望寄托在神们身上,想为自己的存在带来更大的幸福,让自己的生活更加高贵;“高贵的生活有时在一个民族看来是高贵的,有时在神们看来是高贵的;人们必须考虑到这一点,并予以彻底地深思”(27.3—7)。大家会看到,这一部分并没有消除第五卷开头那一段的晦涩性。至于说第六卷,那是《概要》中唯一没有出现以下主题的章节:神、神们、启示律法和另世生活。因此在《概要》中,第六卷就最接近于《柏拉图的哲学》。它也是《概要》中唯一出现“本质”(substance)这个词的一卷。由于第六卷回避了“神圣”和“宗教”等术语,因此甚至就超越了《柏拉图的哲学》。尽管《概要》的其余部分再也没有提到“神”、“宗教”和“神圣”,但在第七卷中又出现了“启示律法”,在第八卷中出现了“神们”,第九卷出现了“另世生活”。《概要》以处理神们的同样办法,来继续处理另世生活。第一章提到了另世生活,而最后一章提到了另世生活的惩罚:在中间部分则对之默然不语。①

这些评述已足以让研习《概要》的人,对他将为之伤脑筋的那些困难有一个大概的观念。要说我们已有办法来解释这些困难,那可愚蠢之极。我们可以设想,必须比我们目前更多地理解法拉比时代的宗教

---

① 6.17—18(另参对应着的 16.14—15);42.20;43.2。另参 14.5—10;23.22—24.1;25.18—20(另参《法义》727d1—5)。

状况，才有望讲得清楚法拉比自己的地位。另一方面，不可否认的是，在思索像《概要》之类的著作所创作的时代中，人们对于阅读这样一些著作所需的方法，也会获得一些理解。我们相信已经成功地抓住了第一章的论证线索。

就通向真理，通向人的极乐和通向法律的路来说，不管我们已经做出了什么样的假设，柏拉图都让我们陡然面对他笔下一个主人公提出的问题，即关于立法有效性的原因，也就是关于立法者，关于柏拉图笔下另一个主人公所提出的答案，说立法者就是宙斯，一位神明，就像流行之所见那样。尽管如柏拉图说清楚了的那样，法律先于每一种智慧，但也如他所暗示的，检讨检讨法律，也是对的——实际上不是检讨法律的起源或有效性原因，而是要去揭示法律条款以何种方式而与正确的理性相一致(5.7—16)。这样的检讨需要以清楚地知道什么东西构成高尚的城邦为先决条件。它引出的结果就是，由宙斯为之颁定法律的"那些人"，并没有组成一个高尚的城邦。正是由于这个原因，评判他们法律的标准，显然不是由这些法律所提供，而是由某些诗歌所提供的(5.16—6.16)。这些步骤让我们更容易接受真正的立法者和冒充的立法者之间的区别，这样的区别不是马上就能弄得醒豁的，反倒一开始就已被对法律的绝对赞颂给彻底忽略掉了。立法者的意图就在于：人们应该寻求上帝的支持，渴求另世的福报，获得高于那四种德性的最高美德(6.16—18)。宙斯难道会有这样的意图，让他的子民寻求"上帝"的支持，而不是宙斯自己的支持？法拉比在这儿仅仅提到说，柏拉图曾警告人们要提防冒名顶替的立法者(6.18—22)。对于真正的立法者来说，他是要关心其子民既要获得属人的美德，这包括科学在内，也要获得神圣的美德。获得属人的美德，必定先于获得神圣的美德。如果拥有了属人美德的人，按照法律的规定来运用它，那么他的属人的美德就变成了神圣的美德(7.1—7)。人们似乎不需要遵守法律也能获得属人的美德，成为宗教性的似乎也就意味着据法律的规定，即遵奉神明(另参 16.14—15)，而成为高尚的。或者说，法律的特定宗旨似乎就是神圣美德的产物。人们唯有靠遵守法律才能获得那种神圣的美德，是否会引导人们去寻求上帝的支持并渴求另世的生

活？法拉比并没有回答这个问题。他也没有回答法律怎么样实现由属人美德向神圣美德的转化这一问题。法拉比仅仅谈到了立法者由之产生出那些德性的原因，却没有进一步对属人美德和神圣美德做任何区分(7.7—12)。宙斯和阿波罗都在他们的法典中，或在他们的启示法律的神规(ordinance)中，用上了能产生美德的所有原因(7.12—14)。仅是此后某个时候，柏拉图才开始明确地非难宙斯和阿波罗法律中的某些规定，并把那些法律与更为古老的法律做了不利于前者的比较，那些更古的法律由神们所立，并且包含着完美而健全的戒律(8.2—10)。这就证明了如下论点是对的，即胜利者的法律，在善方面并不必然比被征服者的法律更高明(8.13—17；另参12.13—15和16.7—9)。这当然就给宙斯和阿波罗的神圣性投下了一丝怀疑。我们现在知道了，真正的立法者是上帝所造、所成以为了立法之目的，就好比各行各业的头领都是上帝为该行业所造、所成的(8.18—20)，还知道立法者必须遵守自己所立的法律(9.1ff.)，如果不以神们为先决条件，这就谈不上：神们可不祈祷。然而，尽管对法律有那么些怀疑，而且这些怀疑也许已经展现在我们面前，或者还会继续向我们展示(9.13—20)，法律本身还是高贵的和高尚的，也比任何据说是为之和背之的东西更高级(9.21—22)。还有，为了让我们可以拥有对法律的善的真知，事实上还有万事万物真理的真知，我们需要在逻辑中锻炼，就好比立法者在弱冠时期就要接受处理政治事务的训练(9.23—10.9)。如果我们考虑到在最广泛意义上的属人德性和逻辑训练的联系，我们就不会惊讶于柏拉图的下一个步骤。据说，道德就主要在于恰当地解决灵魂的洞察力和灵魂的兽性力量之间所引起的冲突："下述情况对于个人来说，乃是义不容辞的：在这些冲突中沉思自己灵魂的状态、遵循自己的洞察力，并全盘沉思城邦的人民，如果他们自己没有能力去洞察，没有能力从立法者那里、从立法者的追随者那里以及从那些向他们讲述真理、善和高尚的人那里，接受真理的话"(10.10—17)。有理智的(reasonable)人似乎就不需要立法者的指导(11.5—17)。如是，我们在第一卷的末尾时就已在某种程度上为下述说法做好了心理准备，那个说法出人意料地出现在最后一卷的中间部分，仍然让我们觉

得不可思议:"然后他〔译按:指法拉比笔下的柏拉图〕解释道,当人们是善良和最优秀者的时候,就根本不需要法律和*nomoi*(礼法),[1]他们也全然幸福。但*nomoi*和法律却为那些品质上不合适或不正确的人所需"(41.21—23)。[2]就在以下不远处,当我们发现法拉比在提到这样的问题,即一个除了法律之外一无所知、除了法律所要求的以外什么也不做的人,算不算得高尚、值不值得赞赏时,他没有回答这个问题,我们也就远不会那么大惊小怪的了(42.15—18)。

只有通过理解法拉比关于法律成问题之性质的思想,我们才能指望理解《柏拉图的哲学》对柏拉图《法义》的简要评述:"然后他〔柏拉图〕在《法义》中阐述了应该让这种城邦的居民尊奉的高尚的生活方式"。法拉比所说的"这种城邦",意思是指《理想国》中所描述的所有可能的高尚城邦,因为评述《法义》的那一段紧接在对《理想国》(25节)和《蒂迈欧》(26节)的概述之后。我们为〔法拉比在《柏拉图的哲学》中对〕《法义》极为简短的概述感到惊讶,也为那一段只字未提《法义》明显的和主导性的主题——法律——而感到惊讶。事实上,《柏拉图的哲学》中只有第29、30和32节才提到了法律。然而我们却发现它们相互之间都是在指《柏拉图的哲学》中的《法义》。第28节区分了《法义》所包含的科学、技艺,和《蒂迈欧》所包含的科学、技艺。即便后一种科学和技艺归于蒂迈欧名下,但在柏拉图对话中苏格拉底并没有出场的作品所包含的科学和技艺却归在了苏格拉底名下。假如我们把第28节所提供的信息和第27节所传达的信息联系起来看,我们就会得到这样的结论:苏格拉底对法律缄口不语。最低限度而言,这个结论与法拉比对《克力同》(Crito)的概述不相吻合(23节)。反过来,我们就必须以第30节对苏格拉底的方法和柏拉图的方法所做的明确区

---

① *nomoi*是古希腊语*nomos*的复数形式,一般译为"法律"。柏拉图最后一部巨著,即名*Nomoi*,英译作Laws。引文中法拉比把*nomoi*和laws并列使用,可见*nomoi*和laws在施特劳斯那里具有很不相同的含义——中译注。

② 另参25.2—6和26.24—27,2。亦参《概要》中关于惩罚的学说:惩罚构成了身体训练的一个部分,以与灵魂的训练区别开来。另参26.7—13与31.19—21;33.19—34,2;41.7—14;42.14—43,1。

分为背景，来理解苏格拉底对法律的缄默。柏拉图的方法，是在对苏格拉底方法的更正中出现的。苏格拉底的方法是不妥协的：它要求哲人与公开接受的意见相决裂。柏拉图的方法兼综了苏格拉底的方法——这种方法对于哲人处理与精英分子的关系来说是很恰当的，和特拉绪马库斯的方法——这种方法对于哲人处理与庸众的关系来说是很恰当的。因此，柏拉图的方法就要求同大家所接受的意见保持一致，这种一致富于远见卓识。假如我们考虑到《概要》中所阐述的庸众和法律之间的联系，我们就得到这样的结论：由于柏拉图对苏格拉底方法的更正，法律就有可能受到重视，法律的合法性也变得可能了。[①] 法拉比对苏格拉底没有出现在《法义》中这一现象，解释成就好像意味着苏格拉底与法律无关，也好像是法拉比在极力表述这样的诠释，以暗示如果《法义》不是苏格拉底式的——实际上这是不可能的(per impossibile)，那么《法义》所处理的就不会是法律。

故而，《柏拉图的哲学》一书中对《法义》的评述，必须被当作如此表述的柏拉图哲学的一部分来理解，而这种柏拉图哲学是由苏格拉底方法和柏拉图方法特定区分所引出的。从总体上说，这种区分对于《柏拉图的哲学》的重要性，刚开始还看不出来。起初，法拉比的意思似乎是要说，他归于柏拉图的所有那些洞见乃是柏拉图所特有的。然而，法拉比实际上说的，却是柏拉图在庸众都熟知的那些科学和技艺中，并没有发现法拉比归在他名下的那种科学(6.12,16)。只是在该书后半部分开头处，也就是紧接着第一次提到苏格拉底的地方，法拉比才明确地谈到了柏拉图不同于所有其他人之所为：柏拉图企图展示或表现那门梦寐以求的科学(16 节)。法拉比只是在第八部分和最后一部分(30—32 节)，才明确谈到柏拉图的“重复”，并由之带出了柏拉图和苏格拉底的区别。而且法拉比也只是在最后一部分中间那一段中(31 节)，才提到了一个可疑的柏拉图的说法，说柏拉图的前辈忽略了什么东西。法拉比笔下的柏拉图声称自己的唯一原创性，关系到所

① 《柏拉图的哲学》前半部分终于“苏格拉底”，后半部分终于“他们的法律”，也就是雅典人的法律。

谓的《美涅克塞努》(Menexenus)中所进行的研究，研究公民们一方面应以哪些方式尊荣哲人，另一方面又应以什么方式尊荣国君和最优秀的人。该项研究显然已导致了这样的结论：与立法者相区别的是，哲人无法指望能为公民奉若神明。无论这会是怎么回事，法拉比只是在《柏拉图的哲学》快要结束的时候，才介绍了柏拉图对苏格拉底学说的更正。对柏拉图著作的那些概述——构成了《柏拉图的哲学》前面七个部分，因此就描述了柏拉图在更正苏格拉底学说之前的“柏拉图的学说”。[1] 然而，正如法拉比在《概要》前言中对柏拉图学说的评价所表明的那样，柏拉图的所有著作都已经预设了柏拉图对苏格拉底学说的更正。因此顺理成章的就是，这并不意味着法拉比在描绘柏拉图对话的内容所说的每一件东西，都来自于柏拉图对话的本文。这个结论可由《柏拉图的哲学》中对《法义》的评述和《概要》的对比，而得以证实，更用不着进一步说《概要》本身之所见了。我们对法拉比轻而易举就创制出了柏拉图式的论调，表示由衷的钦佩。

① 另参节30(22.4)和节15。

附录二

简评迈蒙尼德和阿尔法拉比的政治学*

施特劳斯

【英译者导言】

最近译成英语面世的施特劳斯著作 *Philosophie und Gesetz*（《哲学与律法》，*Philosophy and Law: Essays toward the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, trans. Fred Baumann. New York: Jewish Publication Society, 1987）突出地强调了迈蒙尼德(Moses Maimonides)对施特劳斯思想的重要性。因为迈蒙尼德对施特劳斯把握"神学一政治问题"，以及把握信仰与理性同最好的生活方式之间互不相容的主张，肯定帮助最大。由于迈蒙尼德的理性主义拒绝利用嘲讽或迷惑来绕开启示给理性主义提出的难题，这对施特劳斯来说，就是"真正自然的模式，也具有必须仔细捍卫以反对每一种赝品的那个水准，也是让现代理性主义相形见绌的基石"（页3）。

本文原先发表时，名为"Quelques Remarques sur la Science Poli-

---

* Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi，原刊于 *Interpretation* (1990 Fall) 卷18，第1期。英译者为 Robert Bartlett——中译注。

tique de Maimonide et de Farabi",刊于 *Revue des Etudes Juives*(100〔1936〕1—37)。因该文既更深入地探究了以前未曾开垦的领域,又开启了新的局面,故被视为《哲学与律法》的必要补充。比如说,眼下这篇文章最先搞清楚了法拉比思想总体而言的重要性,尤其是法拉比的政治学对理解迈蒙尼德的重要性(另参 Shlomo Pines 为《迷途指津》所写的〈导论〉,"Introductory Essay", in *Guide of the Perplexed*, Chicago: University of Chicago Press, 1963, p. lxxxix, n. 56)。此外,该文还详细论证,古典的、尤其是柏拉图式的法律观是迈蒙尼德律法学(science of Torah)的基础。因为正是在对启示法律——其合理的目的和自然的条件——的努力理解中,迈蒙尼德转向了柏拉图对律法所提出的哲学解释,〔因为〕柏拉图曾充分考虑过眼前并没有出现的那种神圣立法(divine legislation)的可能性和意义。摩西律法就意味着要在这个世界建立起正义的国度,却又不改变人性——"人子之心",于是就必须把摩西律法看作最高政治秩序的一种规定,因而也必须视之为一种政治现实。这种律法源于神圣,因此也完美,就允许在行动上去实现柏拉图和亚里士多德在言辞上明确要实现的"最佳政制",或者缔造"与人们所祈求的相一致的"政治共同体:哲人—王就是犹太教和伊斯兰教的先知—立法者的柏拉图式对应者。

迈蒙尼德的例子也许最能向我们提供一种法门,以接近理性和启示之间颇为棘手的冲突,这种冲突在得到满意解决以前,会让理性生活的可能性和价值颇成问题。

为了便于阅读,也为了收入该文面世以来相关出版物的信息,许多注释都作了扩充。没有删去任何东西,增加的东西放在了括号内。

译者想感谢布鲁尔教授(Christopher Bruell)和弗拉德金博士(Hillel Fradkin)的帮助,也感谢加拿大社会科学与人文研究委员会(Social Science and Humanities Research Council of Canada)的支持。所有括号中的补充成分都由译者负责。弗拉德金博士和莫茨金教授(Aryeh Motzkin)友好地提供了希伯莱文和犹太—阿拉伯文注释的翻译和音译。

在迈蒙尼德以及他的穆斯林先师和犹太门徒的哲学里,有一种政治

科学(或译政治学)。这种科学的主要学说可以概述成如下的命题:人要过日子,就需指导,结果也就需要律法;日子要过得好,就需要获得幸福,需要神法(divine law)——它不仅像人法(human law)把人们引向和平与道德上的完满,而且还进一步地引向对最高真理的理解,并由此引向对最高完美性的理解;神法是籍着一个叫作"先知"的人(为中介)而赐给人们的,先知在自己的人格中,结合了哲人的所有基本品质,以及立法者和国王的基本品质;先知的恰当活动就是立法。①

乍一看,这种政治学颇微不足道。比如说,迈蒙尼德似乎仅用了《迷途指津》的四五个章节来讨论它。但假设宗教在中世纪思想中具有这样的地位,即,具有启示宗教,或更确切地说具有启示"律法",即托拉(Torah)和沙里亚(Shari'a)②的地位,那么就必然推导出政治学具有至关重要地位这一结论,因政治学是唯一把这种律法当律法来对待的哲学学科。中世纪哲学家只有在他们的政治学说中,才讨论他们思想的基础,讨论这个最深刻的预设。由于这种预设,他们一方面把自己同古代的思想家区别开来,另一方面又与现代思想家相区别,那就是:他们有对启示的信仰。

迈蒙尼德以及 falsifa(哲学家)的政治学的中世纪特性,并不与这样的事实相悖谬,即,它不过是一种古代观念的修改,尽管这种修改可能很大。因为犹太思想和穆斯林思想,与古代思想之间有着深刻的一致性:并非是《圣经》和《古兰经》,也许是《新约》,以及肯定地是宗教改革运动(Reformation)和近代哲学,才造成了与古代思想的决裂。希腊人和犹太人一致认可的主导观念,恰恰就是一种神法的观念,这种神法既是单行的法律,又是一种总体的法律,同时为宗教律法(religious law)、民法(civil law)和道德法(moral law)。而且关于神法的希腊哲学,也的确是关于托拉和沙里亚的犹太哲学与穆斯林哲学的基础;在阿维森纳(Avi-

---

① 另参《阿维罗伊的哲学与神学》,*Philosophie und Theologie von Averroes*, ed. M. J. Muller, Munich, 1859, p. 98, 15—18 和 p. 102, 2—3。

② 托拉,或译"托拉书"、"摩西律法"、"摩西五经"(即《旧约》的前五卷。沙里亚,又译"伊斯兰律法"、"伊斯兰神法"——中译注。

cenna)看来,柏拉图的《法义》(Laws)就是关于预言和沙里亚的经典著作。[①] 先知在中世纪政治学中所占有的地位,与哲人—王在柏拉图的政治学所占有的地位相同:通过实现柏拉图列举的哲人—王的基本条件,先知就会建立起完美的城邦,也就是理想的柏拉图式的城邦。

前面的研究中所勾勒和研究过的那些事实,并不总是会受到应有的注意。我们只需看看,蒙克(S. Munk)在他编译的《迷途指津》的目录中,既没有提到"城邦"、"政治学"、"政府"、"统治"、"立法者"、"经济学",甚至也没有提到"伦理学"或"道德",也就是那些相当频繁碰到的词汇,而且也是《迷途指津》中相当重要的词汇。对蒙克及其追随者来说,迈蒙尼德和 falasifa(哲学家)的学说,是一种被新柏拉图主义观念玷污或纠正过的亚里士多德主义。此说不假,但有些多余。一旦这样说了,就被迫要解释亚里士多德主义的要素和新柏拉图主义本身要素之间的关系,还被迫提出这样的问题:为什么迈蒙尼德和 falasifa 的亚里士多德主义会容许新柏拉图主义有如此的重要性(反之亦然)? 说这种混合物是穆斯林和犹太哲学到来以前的东西,还不足以答复刚才这个问题——除非有人事先证明(迄今为止还无人为之)falasifa 是在征服他们所发现的野蛮人,而不是在征服正上下求索的哲学家。但他们在求索什么? 我们且以一种明显不是什么自由选择的现象为例,而且这种现象离神学的预设十分遥远,就像阿维罗伊(Averroes)评注经典的活动那样。现在,如果拿阿维罗伊的评注和亚里士多德本人的著作相比较,立即就会看到,评注者对亚里士多德的两部著作未作评注:一部是《政治学》,另一部是讨论梦以及占梦的论著。这种选择绝非出于偶然:阿维罗伊没能评注亚里士

---

① 另参施特劳斯《哲学与律法》(*Philosophy and Law*, New York: Jewish Publication Society, 1987),页 103 和 55—56。在 R. Sheshet ha-Nasi 的信中(由 A. Marx 出版,*Jewish Quarterly Review*, N. S., XXV[1935], 406ff.),我们可以看到对柏拉图《法义》的如下评价,当然不是在对它的直接理解的基础之上,而是建立在一种传统的基础之上,而这种传统的历史尚未得到阐明。R. Sheshet 说:"我也曾经在柏拉图这位才俊所写的关于法律的书中看到过,他也禁止我们神圣的托拉所禁止的那些东西。比如说,勿杀人、勿邪淫、勿偷盗、勿对邻人作伪、勿贪求,以及才智过人之士教导我们要禁绝的其他东西。对于积极的诫命,他〔即柏拉图〕也告诫大家要行正义、做正确的事。而且这位高才的大德(virtue)教导我们去做的事情,就是那些写在我们真实而神圣的《托拉》中的事情"。

多德的这些著作，是因为一旦接受了这些著作，就不可能在哲学上解释清楚沙里亚。因为这种解释——毋宁说是辩护，建立在这样的假定之上：先知的预测能力与“真梦”有关，先知正是《理想国》和《法义》意义上的理想城邦的建立者。正是要在异端或怀疑论的反对面前为沙里亚辩护，抑或毋宁是为什叶派在伊玛目方面的希望指出一个合理的、真正哲学性的方向，法拉比才在穆斯林哲学的初期选择了柏拉图的政治学。这种选择也许是受了哲学信念的驱使，该哲学信念与柏拉图在赴叙拉古(Syracuse)时所拥有的信念没有多大的不同；而且这也是为什么，在刚才所说的那个时代的末期，阿维罗伊开始评注柏拉图的《理想国》，而不是亚里士多德的《政治学》，并解释“真梦”，比起亚里士多德的论文——实际上就是“论文”①——来说，这种真梦与柏拉图的这类说法更相一致。

---

① 见前注。亦参罗森塔尔(E. Rosenthal)：“迈蒙尼德的国家社会观”(Maimonides' Conception of State and Society)，刊于《迈蒙尼德》(*Moses Maimonides*, London, 1935)第一版(Epstein)，页189—206。

我们进一步观察到，蒙克倾向于比如说通过把 *madani* 译成“社会”(尤其另参 III. 31，页68b，蒙克把 *al-i'mal al-siyasiyya al-madaniyya* 译成“社会责任的实践”)，来填平《迷途指津》(*Le Guide des Egarés*)各个段落的政治特性。我们还可以说，把 *medinah* 译作“国家”而不是译作“城邦”，更是错上加错。在哲学文献中，甚至常常应该把希伯莱语 *medinah* 不译成“部门”或“区域”，而应该译成“城邦”。

阿维罗伊亲口说他不知道它(《政治学》)。据施滕施奈德(Moriz Steinschneider)《希伯莱语的翻译》(*Die Hebraischen Uebersetzungen*, [*des Mittelaters und die Juden als Dolmetscher*], Berlin, 1983；重印版 Graz: Akademischen Druck-u. Verlaganstalt, 1956)页219说，《政治学》从来就没有译成阿拉伯语。然而，法拉比也许通过懂希腊语的朋友为中介而知道此书。阿维罗伊说：“此外，从阿尔法拉比的记载来看，很显然，那些城市中找得到它(亚里士多德的《政治学》)”(*Aristotelis Opera*, Venetiis 1550, Vol. III, fol. 79a, col. I, I. 36—38)。另参《阿维罗伊的柏拉图〈理想国〉释义》(*Averrois Paraphrase in Plat. Rempubl.* Loc. cit., fol. 175b, col. 1, I. 38—39)。

阿维罗伊认为他是在评注这篇〔论梦的〕文章，但很容易看出，他的评注针对的不是亚里士多德的论文。对于法拉比所说的对亚里士多德论文主题寥寥数语的概述，也必须按这种方式来判断(见 Falaquera, *Reshit hokhma*, ed. David, Berlin, 1902, p. 87, 1. 38—39)。另一种情况仍然表明了，*Reshit hokhma* 乃是法拉比关于柏拉图和亚里士多德哲学论著第三部分的翻译。另参 A. Nagy《肯迪的哲学论著》(*Die philosophischen Abhandlungen des Kindi*, Munster, 1897)中对肯迪 *De Somno et Visione* 的评述，页 XXII-XXIII。总体讨论穆斯林在 *Parva Naturalia* 方面知识不足，另参 Max Meyerhof《从亚历山大里亚到巴格达》(*Von Alexandrien nach Bagdad*, Berlin: Abhandl. der Preuss Akad. *D. Wiss.*, 1930)，页27。

在这一点上，以及法拉比所生活和思考的思想环境等其他方面，我从朋友 Paul Kraus 那里得到了无价的信息。另参他即将发表的著作《伊斯兰异教史的贡献》(Beitrage zur islamischen Ketzergeschichte, *Revista degli Studi Orientalia*, 1934, XIV, 94—129 和 335—379)。

只有从法拉比的柏拉图化的政治学(Platonizing politics)出发,而且根本就不要从现代观念出发,也不要从相似的东西出发,不管那些东西有多著名,严格说来,也不过是经院哲学所提供的——只有这样才有望达到对中世纪的穆斯林哲学和犹太哲学的真正理解。就我们所知,很难相信居然会有人不曾受益于迈蒙尼德本人的记载(另参罗森塔尔,前引书)。迈蒙尼德对提本(Samuel Ibn-Tibbon)①说:"除了智慧的阿布·纳撒尔·阿尔法拉比的书以外,你不必在其他逻辑学著作上瞎忙活;因为他写的书总体上说都好比是最精纯的面粉,尤以《存在物诸法则》为然"。而且他紧接着还补充到,阿维森纳的著作,尽管很有价值,也无法和阿尔法拉比的书相比肩。这个记载本身就足够明确了,但如果回想一下迈蒙尼德尤其赞赏的那部法拉比著作的真实名称就叫《政治制度》(The Political Governments),想一想这部书既包含政治学、又包含形而上学(神学),想一想此书中的政治学直接建立在柏拉图的政治学之上——法拉比曾评注过柏拉图的《法义》,想一想法拉比的形而上学离不开柏拉图化的政治学,即,真正的形而上学是"完美城邦人民的意见"之汇集,那么迈蒙尼德的记载就会获得一种决然的重要性。在智术师和苏格拉底的时代,人类的安身立命之处,即,政治生活,一方面已经被千禧年主义的动乱所动摇,另一方面又被那种批评宗教的激进主义所动摇,这种激进主义能让人联想到7世纪和8世纪自由思想家,而阿尔法拉比则在一个并不比智术师和苏格拉底时代更少"启蒙"意味的世纪里,在柏拉图的政治学中重新发现了同样远离自然主义的中庸之道(golden mean),那种自然主义仅仅旨在认可"自然"人的野蛮性和毁灭性的本能,也就是主人和征服者的本能;这种中庸之道也大不同于意图成为奴隶道德之基础的超自然主义(supernaturalism)。这种中庸之道既不是一种妥协,也不是一种和稀泥,因此也就不建立在两种相反的立场上,②反而压制这两者,并用一个更重要、更深刻的问题,通过提出一个更根本的问题,通过真正批判

---

① 迈蒙尼德的学生。这里引用的同一封书信,在不同的文献里有稍许不同的译法,另参《中世纪政治哲学史》,同前,页31——中译注。

② 即自然主义和超自然主义——中译注。

性的哲学工作把这两者连根拔起。①

谁要想懂得（而不仅仅是记录）falasifa 和迈蒙尼德的新柏拉图主义，法拉比的柏拉图化的政治学就是一个出发点。在上面的分析中，falasifa 和迈蒙尼德的新柏拉图主义，如同普罗提诺本人的新柏拉图主义一样，是对真正的柏拉图主义的修正，也就是对其原始意图乃是寻求一种完美城邦的哲学所作的修正。也只有再次从迫切需要法拉比的柏拉图化政治学出发，我们才能、并必须懂得为何要接受亚里士多德的物理学：柏拉图主义没有给予（或似乎没有给予）足够的保证，以对抗正在消亡的古代迷信；如果没有亚里士多德物理学的帮助——这种物理学保存了苏格拉底和柏拉图研究的基础、保存了常识世界，那么柏拉图式的政治学就会受到混杂思辨的威胁，也就不可能得到新生。

指导法拉比进行复原工作的那些动机，在追随他的思想家身上，不太那么清楚显眼：他们仅仅保存了法拉比思想的结果。在这样一些情况下，人们就无法指望在复原法拉比的哲学之前，而能对犹太哲学②和穆斯林哲学的任何现象会有让人满意的分析。只有阿拉伯学家（Arabist）、希伯莱学家（Hebraist）和哲学史家通力合作，这种重构才可能成功。诸位只能指望在下文中，通过指明法拉比的柏拉图化政治学对迈蒙尼德所产生的影响，来开始这项工作。

一

迈蒙尼德把政治科学看作我们可以称之为他的各门科学的百科全书，这可以在他弱冠时所写的名为 *Millot ha-higgayon*（《逻辑论》）

---

① 这（即《完美城邦人民的意见》）是法拉比另一部主要著作的名称（最新的版本以《法拉比论完美城邦》为名面世，由沃尔泽校订、导读、翻译和评注，Oxford：Clarendon Press，1985）。另参 Kraus 对 Razi 的研究，起初在罗马的 Orientalia 出版时，叫作 *Raziana*〔见 *Orientalia*，N. s.，Iv（1935），300—334；V（1936），35—36，358—378〕。

② 因为甚至在基督教背景中所形成的教条，也仅仅由那些不利于迈蒙尼德的教条所构成；因此如果不从阐释《迷途指津》入手，就不能解释那些教条，而《迷途指津》则是重构法拉比学说的先决条件。

的书的最后一章中找到，这是一部逻辑学的概论性著作。迈蒙尼德如是说到：哲学分为两部分，思辨哲学和实践哲学，后者又叫人的哲学，或又叫政治智慧。

政治智慧分为四个部分：(1)人的自我管理，(2)管理家务，(3)管理城邦，(4)管理大国或诸国。第一种管理培育德性，它的道德同理智一样多，对于第一种管理来说，"哲人们已写了很多书来谈民德(*mores*)"。政治科学的其他三个部分，构成了一个与第一部分相对立的单元：其中一个(伦理学)与人的自我管理相关，而其他的则处理各种规定(*Hukim*)，即，管理其他人所依靠的政治体制。第二部分有助于恰当地安排家庭事务。第三部分(管理城邦)让人晓知幸福以及如何获得它；正是这一部分才教导人们在真正的幸福与邪恶，以及幻想的幸福与邪恶之间做出区分；正是这一部分才建立起正义的统治，而人类社会靠正义的统治才会井然有序；完美国家的智者正是凭靠这一部分而建立起法律(*Nemusim*)；靠着这些法律，臣服智者的国家才会大治；"哲人们写了很多书谈论这些事务，这在阿拉伯语里都很容易理解……，但在这些日子里，我们根本就不需要所有那些东西，也就是规定(*Hukim*)、法令(*Datot*)、法律(*Nemusim*)，以及在神性事务上管理那些人"。①

尽管文本中困难重重，但有一点是没有疑问的：迈蒙尼德明确地说"在这些日子里，我们根本就不需要那些东西"，即，不需要严格意义上的政治学，甚至是经济学。最后这些话相当清楚地指出了为何不需要那些东西的原因：政治学包含了有关"神性事务"的规则。现在，我们—我们犹太人—我们在所有政治事务方面，尤其在与政治事务相关的神性事务方面，有《托拉》把我们管理得完美无缺：正是《托拉》让严

---

① 阿拉伯文原本的《逻辑论》最后一部分似乎已佚，参施滕施奈德：《希伯莱语翻译》，同前，页434。〔现在已经重新找到了阿拉伯文本。见 Israel Efros："迈蒙尼德论逻辑的阿拉伯文本"(Maimonides' Arabic Treatise on Logic)，刊于《美国犹太研究学会通讯》(*Proceedings of the American Academy for Jewish Research*，1966，XXXIV)〕。

我们据剑桥大学图书馆 Mm. 6 24 抄本(29a 卷)，把各〔印刷〕版的 *ha-anashim*〔这个人〕校改为 *Ha-anashim Haham*〔那些人〕。

格意义上的政治学和经济学变得多余。①

为了更好地理解这个重要的说法，就必须要注意到，迈蒙尼德在伦理学（他只是说哲人们写过很多书来说它）、逻辑学或思辨哲学上，却没有说过类似的话。他并没有在所有这些方面都把哲学家写的书断为无用或多余，他也多次推荐过这些书所做的研究，这些都是众所周知的，不需要什么证据。只消说刚才关于政治学的判断是在逻辑学的概要中，也就是在"哲学家写的书"中找到的，就足矣。那么，这就是迈蒙尼德这一说法的全部意义：在哲学的所有学科中，只有严格意义上的政治学和经济学因《托拉》而变得多余。

在这一点上，《迷途指津》中的学说，与《逻辑论》中的学说，几乎就没有什么区别了。迈蒙尼德在那部书中说，《托拉》对思辨事务仅仅给出了一些概要性的暗示，而对于政治事务，则"已经尽了一切努力来把它（与管理城邦相关的方面）的所有细节弄得很明确"〔《迷途指津》III. 27。另参 III. 54（p. 132a，即 Shlomo Pines 译本的页 632－33，下引此书，随文夹注）和 I. 33（p. 37a，页 19）〕。那么，在思辨科学上，我们就需要"哲学家写的书"；但没有他们的政治学著作也行，因为政治学和经济学方面的所有必要信息②都可在《托拉》中找到（另参《迷途指津》第一编导论中对拉比的主流兴趣的评述，p. 11a，页 19）。这就是为什么迈蒙尼德在谈到必然先于形而上学研究的那些研究时，没有提到政治学、甚或没有提到伦理学的原因，尽管对他来说，"完美的政治管理"是

① 而且，评注者正是这样理解刚才这段话的，我们也才能请教（Cremona，Comtino 和门德尔松编本中的一个无名评注者）。可以找到一些有趣的并列资料来证实我们的阐释，一方是 Abraham Ibn Daoud 的 *Emunah Ramah*，另一方是一个未知的穆斯林作者所写的科学百科全书的残篇（由 R. Gottheil 出版，J. Q. R.，N. S.，XXXIII，1932，178）。我们并不反对可以在"巴比伦囚虏期间"（during captivity 似指公元前 6 世纪耶路撒冷陷落，大批犹太人被俘至巴比伦这段日子——中译注）的意义上，来理解"在这些日子里"。如果这样来理解，那么最后这个短语就暗示到：当犹太国还存在的时候，就需要政治科学，而且弥赛亚降临之后，也还会需要政治学。根据这种阐释，政治科学在实践上的重要性，就比那种与整个迈蒙尼德学说相一致的阐释，具有更重要的实践意义，我们一直以为这后一种阐释更好。

② 另参《迷途指津》*III*. 28（p. 61*b*，页 513）和 *III*. 51（p. 127*a*，页 624）。至于家庭和城邦之间的关系，参《迷途指津》*III*. 41（p. 90*b*，页 562）。

那种想开始形而上学研究的人要具备的基本条件(《迷途指津》I. 34, p. 41a,页 78)。这些研究的第一个阶段就是研究《托拉》(《迷途指津》III. 54, p. 132b,页 633):它取代了政治学的研究(也许还取代了伦理学的研究),因为《托拉》已让政治学成为多余。

不管这是不是迈蒙尼德对政治科学的定论(last word),我们必须从他在《逻辑论》里针对这种可疑效用的科学所说的寥寥数语中,提取出这方面的所有信息来。迈蒙尼德把哲学分成了思辨哲学和实践哲学,他把后者叫作政治哲学或人的哲学,并把它划分成伦理学、经济学和严格意义上的政治学,所有这一切都可由对他的思想影响至深的亚里士多德传统解释清楚。但这里还有一些实情可打动当今的读者:(1)迈蒙尼德谈论伦理学时,并没有提到幸福,他只是在谈论所谓严格的政治学时,才提到过;(2)他开始时把实践哲学或政治学分成了四个部分,但到后来却把它分成了三个部分;管理城邦和管理大国或诸国之间的区别,刚开始还如此清楚,后来似乎就没有下文了;那么这是怎么回事?(3)事先并没有任何辩解,迈蒙尼德就把严格意义上的政治学归结为是处理"神性事务"的〔科学〕。

(1) 如果不求助于迈蒙尼德思想的直接源泉,即法拉比的政治著作,就不可能解决这些困难。法拉比有时也把实践哲学或政治(*madaniyya*)哲学,划分为伦理学和管理(*siyasiyya*, government)哲学。但这种划分与他的主导观念并不一致。伦理学关注的是善举和恶行之间的区别以及德性(virtue)和邪恶之间的区别;现在,这种区别已和人的终极目的——幸福——联系上了:德性只有作为获得幸福的手段时才是善(好)的;其结果是,对幸福的追求、真正的幸福和幻想的幸福之间的区别,必须走在德性和邪恶的区别以及善举和恶行的区别之前。但有的幸福却只在政治共同体之中,并通过政治共同体而获得〔参见《获得幸福》,页 14*。《模范城邦》(Musterstaat),页 53—54。另参页 264 注①〕。这就是法拉比为什么在他论政治体制的论著中,只谈到了幸福,以及解释了政治共同体的必要性及其一般结构之后,

* 此页码指原版书页码,下同——编按。

出于诸多原因，还谈到了德性。而且这也是他为什么在那里教导说，为理想社会的理想领袖所统管的人，就是幸福的人。理想社会的领袖建立起行为秩序，人们凭靠这种行为秩序就可获得幸福。既然幸福依赖于政治共同体，那么伦理学和政治学之间的区分就不再必要、也不再可能。法拉比在他的科学百科全书中，甚至没有提到伦理学（另见《获得幸福》，页 14 和 16）。而且，也许更重要的是，法拉比在历数完美社会每一个成员所必须有的意见时，从有关真主和世界的意见，直接跳到了完美社会和幸福的意见，在这里所说的整个细目中，对德性却只字未提。从最后这点分析来看，法拉比思想中没有一种先于政治学的或可与政治学相分离的伦理学。无论如何，正是跟随法拉比，迈蒙尼德才把对幸福的讨论归于严格意义上的政治学。据迈蒙尼德实践科学的顺序，对幸福的讨论与严格意义上的政治学相联系，而对德性的讨论则与伦理学相联系，与法拉比相应的学说相比较，这种顺序本身就像是在法拉比的观念和亚里士多德的观念之间做出的妥协：迈蒙尼德一边接受法拉比的古典，一边却似乎急切地想为伦理学保留一种 *medicina mentis*（精神药物）的独立地位（另参 *Shemoneh Perakim* III①）；这也是哲人们论述伦理学方面的书对迈蒙尼德来说依然颇有价值的原因；但，对于幸福来说，他也判断说，幸福仅仅是严格意义上的政治学的对象。(2) 据法拉比所言，有三类完整的社会：小社会，即城邦；中级社会，即国家；大社会，即诸国联合体（或“诸国”）（《模范城邦》，页 53，17—19；《政治制度》，页 39。另参《获得幸福》，开头和页 21—23）。这些完整的（*kamila*）社会在规模大小上的区别，并不意味着其内在结构上也有区别：城邦可以像国家或诸国那样完美（*fadila*），也就是由一个理想的领袖引导城邦走向幸福（《模范城邦》，页 54，5—10；《政治制度》，页 50）。对于城邦来说，我们至少总有一种理论上的偏好：法拉比把他最完整的政治学论著命名为《完美的城邦》，而非《完美的国家》，这绝非偶然（亦参《模范城邦》，页 69，17—19；这一段文

① 见“八章集”(Eight Chapters)，刊于《迈蒙尼德的伦理学著作》(*Ethical Writing of Maimonides*)，Raymond L. Weiss 和 Charles Butterworth 编，New York：Dover，1983 ——英译注。

字就是迈蒙尼德相应段落的直接来源)。虽然我们可以说"完美城邦"不过是古代思想的核心,借用了柏拉图的《理想国》,法拉比也试图捍卫这种核心观念,并努力保持它的原汁原味,然而我们也许要因他那个时代的神学一政治预设(theologico-political presuppositions),而被迫放大柏拉图的框架,承认政治联合体——国家或诸国——比城邦更大。因此,也正是追随法拉比,迈蒙尼德在管理城邦和管理大国或诸国之间做出了区分,但他后来为了显示对管理城邦的偏爱而忽略了那种区别。(3) 如果是政治学让人懂得了幸福,而且如果今生绝对没有什么真正的幸福,而只有来生才有〔《各科举隅》(*Ihasa al-'ulum*),页64〕,换言之,如果没有认识到独立于物质之外的存在物(《获得幸福》,页2和16;*tanbih*,页22),没有认识到上帝和天使,就没有真正的至福(beatitude)的话,那么政治学就必然关注"神圣的事务"。法拉比教导说,完美城邦的"元首"(first Chief)必须是"先知"和"伊玛目"。"元首"、"伊玛目"和"立法者"是完全相同的词(《获得幸福》,页43);"元首"本身就是宗教的创立者(参《模范城邦》,页70,10及上下文)。结果就不可能把政治事务和神性事务分割开来。法拉比把宗教科学、法学(*fiqh*)和护教学(apologetics,*kalam*)置于政治学之下,从而得出了上述这个结论。①

---

① 就法拉比对哲学的划分来说:《幸福之路评注》(*K. al-tanbih 'ala sabil al-sa'ada*,海德拉巴〔Hyderabad〕,伊历1345年),页20—21。在Friederich Dieterici发表的一部《哲学著作》(*Philosophische Abhandlungen*,页51,19—21)中,就能看到实践哲学分成了伦理学、经济学和政治学。

阿尔法拉比的《模范城邦》,Dieterici编(Leiden: Brill, 1895),页46,18—19。此书重印于1964年,参见本书202注①。

"政治科学考察那些依赖于意志和习惯的行为类型和生活方式,……这些行为和生活方式就从意志和习惯而来,也是实施这些行为所朝向的目的。而且政治科学还在这些行为所朝向的目的,与被遵行的生活方式之间做出区分;政治科学还解释说,有一种目的叫做真正的幸福……政治科学在行为和生活方式之间做出区分,并解释说人们据以获得幸福的那些东西,就是值得赞美的善和德性……要在人身上实现这种善和德性,其条件就是要以一种等级森严的方式,在城邦中规定完美的行为和完美的生活方式,并得到普遍实施"。《各科举隅》(*'Ihsa al'ulum*),开罗,1931,页64。比较《模范城邦》的相关段落,页46,7—21,以及《获得幸福》(海德拉巴,伊历1345年)页15—16。〔Ihsa已由Fauzi M. Najjar节译,载于Ralph Lerner和Muhsin Mahdi编《中世纪政治哲学文选》。

因此，迈蒙尼德在《逻辑论》中谈到政治学时，脑子里想到的正是法拉比的学说。法拉比的政治学，就其部分而言，是柏拉图政治学的修正：对法拉比来说，"元首"不仅是伊玛目、先知、立法者和君主，还尤其是哲学家(《模范城邦》，页 58，18—59；《获得幸福》，页 42—43)；这位哲学家必须生来就自在地具有柏拉图眼中的理想城邦统治者的全

《获得幸福》刊于《柏拉图和亚里士多德的哲学》，*Muhsin Mahdi* 译，*Ithaca*：*Cornell University Press*，1969。〕

k. al-siyasat al-madaniyya(海德拉巴，伊历 1346 年)，页 42 和 50〔该书新近已由 Fauzi M. Najjar 编成：《阿尔法拉比的政治制度》(Beyrouth：Imprimerie Catholique，1964)；Najjar 的节译也刊于《中世纪政治哲学文选》〕。

关于科学，见《各科举隅》。Ibn al-Qifti 已注意到这篇短文尤其重要，它更可谓是对科学的批评，即以价值为基础来区分科学的说明，而不是严格意义上的百科全书。

关于德性，见《模范城邦》，页 69。在并行的文本中(《政治制度》，页 55)，在细目的末尾提到了有益于幸福的那些行为。

关于伦理学和政治学不可分割：也就是说，如果从法拉比的主要著作来阐释法拉比的话。眼下它已足以表明，比如说，甚至是书名，一方面为 *k. tahsil al-sa'ada*("获得幸福")，另一方面又是 *k. al-tanbih'ala sabil al-sa'ada*("幸福之路评注")，已相当清楚地指出，前者最为重要；对这两部著作本身进行分析，就可证实这种判断：第一部著作是为一本论柏拉图和亚里士多德哲学的书所写的导言，第二部著作是一本语法书的导言；Ibn al-Qifti 仅仅说第一部著作是法拉比最重要的作品之一。只在第二部书中才找得到伦理学和政治学的区分。

比较迈蒙尼德所做出的相似的努力，即调解法拉比和亚里士多德的观点，在 Gottheil 发表的科学百科全书的残篇中能找到亚里士多德的观点(同前)。有一个不知其姓名的作者，把法拉比论完美城邦的著作引为政治学的经典著作，据这位作者说，实践科学的顺序应该如下：(1)政治学、(2)伦理学、(3)经济学。

我们再想一想，迈蒙尼德本人谈的是"完美的国家"。

关于管理城邦和管理国家的区别：据 Jacob Klatzkin 的 *Thesaurus philosophicus* [*linguae hebraicae et veteris et recentioris*，Berlin，1928—33](*s. v. Hanghagah*)，*Hanhagat HaMedinah* 也许同内在政治学相关，而 *Hanhagat Halmut* 与外在政治学或世界政治学(*Weltpolitik*)相关。这种误解的根源，似乎就出在门德尔松对 *Millot* 的评注中，对刚才那些语词的解释上。门德尔松，乃是 Chr. Wolff 以及其他现代自然权利论者的门徒，不把 *Hanhagat HaMedinah* 译作"*Polizei*"(警察)。他由于对法拉比政治学了解不够，又犯的另一个错误，就是把 *Medinah MeKubetzet* 译成"共和"(*Republik*)，而不是译成"民主"(参前引，*s. v. Medinah*)。

大英博物馆和 Bodleian 图书馆中的抄本，就把它〔《完美城邦》〕归到"政治学著作"一类。

《模范城邦》，页 58，18—59，11；另参同上书，页 69，15："元首以及如何产生启示"。这是法拉比科学百科全书(《各科举隅》)最后一章的标题："论政治科学、法学和护教学"(On political science and the science of the *fiqh* and the science of *kalam*)。

部品质;他就是柏拉图笔下的哲人一王。[1] 结果,迈蒙尼德对政治科学所作的判断,就与柏拉图式的政治学相一致了,或者至少与柏拉图化的政治学相一致了。而这种判断就意味着:追求由哲人管理的理想城邦或追求理想法律的"哲学的政治学"(philosophical politics),现在就多余了,因为先知的能力超过了最伟大的哲学家,而先知(为媒介)的《托拉》引人走向幸福,比哲学家所想象的政体在方式上更确实而完美得无以复加。

但是,在还不知道理想法律的时候追求这种法律,这是一回事,而理解这种给定的理想法律,又完全是另外一回事。政治科学虽然对前者来说是多余的,但对后者也许是不可或缺的。接下来不管怎么考察文本,有两件事却是肯定的。首先,迈蒙尼德判断说,《托拉》让政治学、也仅有政治学且尤其是柏拉图化的政治学变得多余,这个判断暗示了,《托拉》首先且最初就是一个政治事实,就是一种政治秩序,就是法律。《托拉》是理想的法律、完美的 *nomos*(礼法),所有其他法律或多或少都是对它的摹仿。[2] 其次,迈蒙尼德作为一个哲学家,必须给自己提出这样的问题:要懂得《托拉》的存在理由(*raison d'etre*)是什么,它的合理目的与自然条件是什么。那么,迈蒙尼德就需要一种哲学学科,其主题将是《托拉》以及神法。由于《托拉》是一种法律,并因而是一个政治事实,这种学科还必须是政治科学。又因为迈蒙尼德所知道和所判断的那种值得稍加注意的政治学,是一种柏拉图化的政治学,那么最终分析起来,正是《理想国》和《法义》中的学说,决定了迈蒙尼德理解《托拉》的方式。

二

在阐释《迷途指津》以前,我们必须记住,这部著作是一本隐微的

---

① 《模范城邦》,页 59,11*ff.*;《获得幸福》,页 44—45。这一段几乎原封不动地出现在了 *Rasa'il Ihwan al-Safa*(Cairo, 1928),卷四,页 182—183。

② 这是 Falaquera 在他的 *Serfer ha-mebakesh*(Traklin 编,页 90)中所说的。另参迈蒙尼德:《商讨集》(*Consultations*),Freimann 编,页 337。

(esoteric)书。迈蒙尼德已把自己的思想藏起来了,因此读他这本书时,必须特别小心。书中的微妙典故,也许比明确提出的学说更加重要。

在《迷途指津》所讨论的主题中,“神法”位列最末。迈蒙尼德只是在完结了对纯粹思辨主题的讨论,以及对神意(providence)问题和恶的问题的讨论后,才着手于神法这个主题。纯粹思辨主题的结论,以对 *ma'aseh merkabah*(《神车的解释》)的讨论为清晰的标志,在一定程度上总结了所有形而上学。① 而神意问题和恶的问题由于最接近于实践问题,就标志着从思辨领域向实践领域的转变。因此,《迷途指津》讨论神法的部分(如果我们从最后几章,即第三编 51—54 章,进行提炼的话。这几章与其说是对一个新主题的讨论,不如说更多地包含着该书总体上的结论),是该书唯一关乎实践的部分:其中不曾包含道德方面的论述。也许可以说,从这一点不可能得出任何结论,《迷途指津》既非一个“哲学的体系”,甚至也不是“神学大全”(summa theological),而不过就是“迷途者的指南”,也就是说,它并不包含迈蒙尼德思想的完整表达。但正是因为迈蒙尼德的哲学著作是一种“迷途者的指南”,因为它在哲学问题中,仅仅讨论对有哲学头脑的犹太人(philosophizing Jew)具有决定性意义的那些问题,那么它不曾包含道德方面的论述,而在那个地方却包含着对神法的分析,这个事实其实不值一提:与神法相区别的道德,对迈蒙尼德来说,并非至关重要(至于法拉比对道德的相似态度,参见前面)。

对神法的讨论(《迷途指津》III. 25—50),不过是首先包含了一道证明,即,神法之为神法,必须是合理的,有着明了的功用;其次还包含了对特定神法,即摩西律法的合理目的之追求。几乎还没涉及到根本性的问题,即为什么(神)法是必要的,神法又如何与人法(human law)相区别。个中缘由便在于《迷途指津》的前一个部分,也就是关于预言的理论(《迷途指津》II32ff.),已经充分讨论过这些问题了。因此,律

① 《迷途指津》III. 7 开头处。亦比较《迷途指津》II. 30 对 *ma'aseh bereshit*《对开端的解释》的类似阐释,那里标志着物理学讨论的结论。

法理论的基础不能在别处，而只能在预言的学说中找到。“很清楚，信预言先于信律法；因为没有先知，就没有律法”（《迷途指津》III. 45, p. 98b，页 576），舍此无它。

如果不首先理解迈蒙尼德先知学（prophetology）的哲学地位，就很难懂得这种学说的确切意义。迈蒙尼德在正式结束形而上学的讨论之前，就以阐释《神车的解释》来处理预言，这似乎就表明，先知学与形而上学相联系，而这个结论似乎也能为如下事实所证实：阿维森纳把先知理论明确地归于形而上学。但阿维森纳并不把先知学算作是形而上学整体的一个部分；在阿维森纳看来，先知学说同有关阴间生活的学说一样，无非都是形而上学的“分支”〔见其《科学的划分》的拉丁翻译，见《阿维森纳论灵魂》（*Avicennae compendium de anima*）等，Andrea Alpago：《拉丁诗歌中的阿拉伯语》（*ex arabico in latinum versa*），Venetiis 1546，页 143b—144b〕。迈蒙尼德还进一步清楚地宣称，解释先知与律法之必要性的是政治学，解释真先知和假先知的区别的也同样是政治学（前引，页 138b—139a；另参施特劳斯：《哲学与律法》，页 99—103）。但要理解迈蒙尼德，法拉比的观点就比阿维森纳的观点重要得多了。因为法拉比只是在谈到对“元首”的信仰之后，才提到对启示的信仰（《模范城邦》，页 69，15）。我们还可加上一句，阿维罗伊本人就把预言看作是一件基本的政治事实：先知的职分就是立法（参前）。因此，在预言的政治本性上，以及相应地在先知学和政治科学的联系上，大多数重要的 *falasifa*（哲学家）之间就完美一致矣。在此，迈蒙尼德没有丝毫理由同 *falasifa* 划清界限，他赞同 *falasifa* 在预言问题上的主要论点。对此还有直接的证据：迈蒙尼德在《密西拿托拉书》（*Mishneh Torah*）开头处概述哲学原理时，刚一正式结束对形而上学（*ma'aseh merkabh*）和物理学（*ma'aseh bereshit*）的概述，马上谈到了预言和律法。他这样做，就表达了这样的看法，预言不是思辨哲学的主题，而是实践哲学或政治哲学的主题。的确，在《迷途指津》中，这个看法本身并没有在作品中表现出来。在该书中，在形而上学正式结束以前就讨论到了先知学；但我们将会看到，这种正常秩序的改变，是一种必要的秩序，在《迷途指津》末尾独特的先知学，也就是为《圣

经》的哲学诠释建立基础的先知学中，这一点很容易得到解释。①

迈蒙尼德讨论了人们对预言理论的不同意见，并且反对那种庸俗意见，由此而建立起这样的原则，即，预言与某些自然条件相联系，尤其与研究所得来的理智之完美相联系（《迷途指津》II. 32—34）。迈蒙尼德通过这些讨论而开始了他的预言理论。然后他就解释到，摩西的预言和其他先知的预言之间，有着根本的区别：接下来的章节所发展出的整个预言学说，并没有涉及到摩西的预言（第 35 章）。迈蒙尼德只是在做了这些预备性的澄清工作后，才提出了预言的定义；他说"预言的本质，就是一种从上帝而来的流溢（emanation），以能动理智为媒介，首先扩展到人的理性能力，然后扩展到人的想象能力"（第 36 章）。② 要更好地理解这个太过"学究气"的定义，就必须提出以下这个问题：如果这种流溢不是同时扩展到两种能力之上，而只是扩展到其中一种能力，那会产生出什么东西来？迈蒙尼德在此如是回答："如果理智的流溢仅及理性能力，而没有扩展到想象能力，……这就（形成了）那类知者（knower）、那类思辨者。……如果流溢只扩展到想象能力，因此而形成的那类人就是城邦的统治者、立法者、占卜者、巫师

---

① 在 *H. Yesode ha-Torah* VII-X 中，就有对预言和律法的讨论；另参形而上学和物理学部分的结论，前引，II. 11 和 IV. 10—13。

这就是迈蒙尼德为什么要给讨论先知学的最后一章赋予最大重要性的原因（《迷途指津》II. 48 开头）。要理解《迷途指津》的写作，就必须注意他在评注《密西拿》（*Sanhedrin X*）时，所提出的那些教条的顺序，而这种顺序尽管有所修正，也可以在 *H. Teshuvah* III. 6—8 中找到。根据这种顺序，那些关于上帝的存在、独一和无形的学说，排在首位；紧接着的是总体上的预言以及摩西的预言和《托拉》；只有在此之后，才是关于神意和末世论的学说。这种顺序的根源，似乎是穆尔泰齐赖派（*Mu'tazilite*）的 *usul*（根）学说，这种学说决定了 Saadia Gaon 的 *Emunot ve-deot* 的写作（另参 S. Pines 发表在 *Orientalistische Literaturzeitung* 1935 年 623 号上的有趣评论）。上述顺序还可以在《迷途指津》中找到，即，第一类学说在 I. 1-II. 31 的大多数章节中，第二类在 II. 32—48，第三类在 III. 8—24。迈蒙尼德出于个中原因背离了这个顺序，其中一个原因，就是在一定程度上采纳了法拉比在《完美城邦公民意见》中的下列顺序：(1)第一因及其属性（《迷途指津》I. 1—70），(2)天使和天体（II. 3—9），(3)物体以及管理这些物体中的正义和智慧（II. 10—12），(4)人的灵魂以及能动理智激发灵魂的方式，元首和启示（II. 32—40）。这个顺序在 H. Yesode ha-Torah 中遵守得更严格。

② 此处的译文与《迷途指津》现有中译本略有出入（傅有德、郭鹏、张志平译，济南：山东人民出版社 2000 年）。本译文的其他相关地方亦如是——中译注。

(auger)和那些有真梦的人，而那些虽然不是知者、却能靠非凡的技巧和神秘的技艺实施奇迹的人，亦与此相类”(第 37 章)。① 因而，预言由流溢而来并同时扩展到两种能力上。但假如流溢只及其中一个，那么这种预言就必须把由此而产生的结果统一在自身之内。结果，先知就是哲人和政治家(统治者或立法者)，同时又是占卜者和施魔法者。至于说先知的魔法能力——阿维森纳很熟悉的主题，迈蒙尼德对此几乎毫无兴趣。在他看来，先知的特征就在于把哲人、政治家和占卜者的能力统一起来(而同时也适当加强这种能力)：先知就是“哲人一政治家一占卜者”。

此外，这些就是迈蒙尼德的看法，还可为以下事实所证明：他为那两个讨论预言的本质和条件的章节，增添了第三章(第 38 章)，他在这一章里解释到，先知必然具有以下三种能力：勇敢的能力，占卜的能力，以及对思辨真理具有直接的认识，而无需先认识其前提。那么这最后一种能力，本质上虽然是哲学知识的扩充，然而却依然是一种思辨的能力；因此我们只得指出，勇敢的能力是先知的特征，这种能力就代表着或表明了他的政治功能。如果迈蒙尼德不相信先知总要暴露在最严重的危险面前，他也就不会把极度的勇敢说成是预言的基本条

① 必须注意到，迈蒙尼德把“神性的流溢”和“理智的流溢”用作了同义词。他这样做，就承认了预言是一种自然现象。比较《迷途指津》II. 48 开头一段，迈蒙尼德本人也提示说这一段极为重要。

对于这一段，蒙克〔在《迷途指津》(*Le Guide des Egarés*)II，页 373〕做出了如下的评论：“作者把立法者置于占卜者之旁，并把立法者算作那种想象高于理智的人，似乎颇为奇怪。但我们后来(第 40 章，页 310—311)就会看到，作者的意思，并不是要在这里谈论纯粹政治性的立法，如他自己所言，纯粹政治性的立法是那种反思性的工作；他脑子里想的仅仅是古代的立法者，那些人认为自己受到了神灵的启示，自称是先知，把自己的法律说成是在占卜中倾听而来的……”。这种说法不对。在蒙克提到的那一段，也就是在《迷途指津》II. 40 中，迈蒙尼德明确地说，一种纯粹政治性的律法，也就是除了安排社会关系和防止不义和暴力而外别无目的的律法，必定就是那种除了想象的完美就别无其他完美的人的作品。另一方面，在谈到立法之为一种反思工作时，迈蒙尼德脑子里不仅想的是纯粹政治性的律法，而且尤其想的是哲学家所设计的法律，其目标就在于人的理智上的完美。我们还可以加上一句，迈蒙尼德是在一种十分宽泛的意义上使用“想象”一词：他把纯粹政治性的律法归为“想象”，其实就是追随了法拉比的看法，根据这种看法，这些律法是一种“感觉才能”的作品(见本文后面)。

件。因而，如果先知得到了灵感（inspiration），不管政治灵感是一种思辨的顺序（关于上帝和天使），抑或是一种实践的顺序（关于未来的事情），都只不过是为了先知独善其身，那么他这个先知就不会暴露在危险面前。那么这就是先知的本质：他接受灵感，他“上升”正是为了“下降”，为了指点和教导人们（《迷途指津》I. 15）。因为这种政治社会功能必然让不义者很不高兴，结果，先知也就处于永恒的危险之中。尽管这种危险无法避免——哪怕先知在教导人们方面会限制自己，但他作为义人导师的先知，在面对僭主和大众中的不义者时，却更是岌岌可危。这就是为什么迈蒙尼德把摩西作为预言勇气之首例：这个“孤独的人，表现勇敢，一杖在手，就在一个伟大的国王面前，‘救民于奴役之中’”（《迷途指津》II. 38，p. 82b，页 376）。①

“哲人一政治家一占卜者”这个三位一体，让人想起法拉比的政治学，根据这种政治学，完美城邦的“元首”必须是一位哲学家和占卜者（“先知”）。迈蒙尼德是否也把建立完美城邦，视为启示的存在理由，还有待考察。我们以前一直以为，对迈蒙尼德来说，启示的主要目的，是为了宣布最重要的真理，尤其是人的理性所不能及的那些真理。但倘若这就是迈蒙尼德看法的准确意义，那他为什么还说神法仅限于以一种概要性的和高深莫测的方式来教导这些真理，然而在政治事务上，“已经尽了一切努力来把管理城邦方面的所有细节弄得很明确”（《迷途指津》III. 27—28。另参 I. 33，p. 37a，页 71；*H. Yesode ha-Torah* IV. 13；亦参 Falaquera：*Serfer ha-ma'a lot*，Venetianer 编，Ber-

---

① 迈蒙尼德马上就从对先知的社会功能的阐述，转到对先知勇气的详解（II. 38，开头处）。亦参 II. 45（pp. 93a—94a，页 395—97）。迈蒙尼德用以指称先知的“勇气”的阿拉伯语（*iqdam*），让人想起《完美城邦》中的那一段（p. 60，9—11），法拉比在那一段中列举了“元首”的条件，也谈到了这种能力。顺便指出，这种列举再现了柏拉图在《理想国》中列举哲人一王的条件。此外，法拉比在一个对应段落中（《获得幸福》，页 44），还明确地引用了柏拉图。阿维罗伊在改述柏拉图对护卫者勇气的讨论时，也谈到了先知的勇气：ideoque neque Prophetis，neque magistratibus formid，aut metus conveniens，见“阿维罗伊的柏拉图〈理想国〉释义”），*Averrois Paraphrasis in Platonis Rempubl*，载 *Opera Aristotelis Venetiis* 1550，Vol. III，fol. 176b，col. I，1. 64—65）。另参 Ralph Lerner 译：《阿维罗伊论柏拉图的〈理想国〉》，*Averroes on Plato's Republic*，Ithaca：Cornell University Press，1974，页 23：“因此不应该把先知和领袖刻画成胆小怕事”。

lin,1894,页 48,7—9)。而且还特别指出,为什么这些真理构成了“律法”的一个部分——当然是最高贵的部分,但仍然不过是一个部分而已?不仅宣称和宣传这个最重要的真理,而且还特别指出,建立一个完美的国家,乃是“祖先们和摩西终身努力的目标”。① 在迈蒙尼德看

① 《迷途指津》III. 51,p. 127*a*,页 624。比起柏拉图或亚里士多德来,*Falasifa*(哲人们)赋予勇气以更大的价值(尤其参见《法义》630*E*—631*C*,必须从这一段开始,才好理解那种决定《尼各马可伦理学》结构的倾向)。伊斯兰的两个特征,可以解释“勇气”与日俱增的威望:普世宗教(universal religion)固有的传教倾向;普世宗教固有的为了反对“迷信的”威胁而进行的争论,普世宗教由此而流行起来。

由于 *falasifa* 是穆斯林,他们承认圣战的诫命,把圣战理解为一种文明化的战争,或者说他们的指导思想即在于,文明之能实现,唯有通过文明化的战争:在柏拉图那里找不到这种思想。阿维罗伊在他对《理想国》的释义中,以如下的口吻谈到了这一点(前引,fol. 175*a*, col. 2,1.36—175*b*, col. 1, 1. 50;另参《阿维罗伊论柏拉图的〈理想国〉》,Ralph Lerner 译,页 10—13):“我们认为,勇气这一德性,就是柏拉图在引人如何实现这些德性的讨论时,一上来就谈到的那个东西。正如我们曾经说过的,要理解公民是如何以一种完美方式获得并保持那种德性,〔就要求〕我们考虑,这种德性的行为在城邦中最初的目的是要干什么。我们说,要在政治性的人的灵魂中大体实现这些德性,计有两种方式。一种是通过修辞性的和诗性的论证,在他们的灵魂中建立起这些意见。……只有对那些年轻时起就在这些东西之下长大的公民来说,第一种教育方式才最有可能。在两种教育方式中,这一种才是自然的。然而,第二种〔教育〕方式应用的对象,则是敌人、对手,以及那种不是因为渴求而唤起了这种德性的人。这是一种……靠大棒来实施的惩戒方式。很显然,这种方式……不会用在高尚城邦的成员身上。……至于其他那些不好的国家,对那些举止不够人性的国家,为什么除了这种方式,也就是通过战争强制他们接受德性,就再也没有教育他们的办法了呢。在这种方式中,从属于我们这种神法的那些法律安排着各种事情,那些法律就像人法一样起作用,因为它有两种方式可以引向真主(崇高属于他):一种是通过语词,一种是通过战争。既然这种战争的艺术除了道德上的德性而外是不能完成的,因此这种艺术就努力在恰当的时间和尺度上靠近恰当的东西,也就是勇敢的德性。……据阿布·纳撒尔说,这就是亚里士多德对高尚城邦的战争所说的话。但我们在柏拉图的这部著作中所看到,为什么在柏拉图看来,〔灵魂的,即勇敢的〕这个部分并不是为了这个目的〔即战争〕,却不过是为了解释必然性。……假使只有一种人倾向于人类的完满,并尤其倾向于理论上的完满,那么这种看法才会是正确的”(原文为拉—英对照)。比较法拉比:《获得幸福》,页 31—32。

在解释《理想国》中柏拉图要求哲学家要勇敢的那一段时(486B),阿维罗伊说(前引,fol. 182*b*, col. 1, 1. 40—45,另参《阿维罗伊论柏拉图的〈理想国〉》):“第八个〔条件〕是他要勇敢。因为没有勇气的人,就没有能力去藐视非民主的论点,他〔按即哲学家〕就是在这种论点中长大的,尤其他是在这些城邦中长大的话”(原文为拉—英对照)。这些解释暗示着对柏拉图观点的某种批评,大家拿这些话同阿维罗伊所解释的柏拉图的那段话比较一下,就看得到。他在解释《理想国》第十卷时,以一种明确的方式做出了这种批评(fol. 191b, col. 2, 1. 11—39,另参,《阿维罗伊论柏拉图的〈理想国〉》,页 148—149):“第十卷所包含的东西,对于这种科学来说,并非必需。……接着他后来就提到了一种修辞的或辩证的论点,他以此解释到了灵魂不灭。接下来有一个故事。……我们不止一次表明,这些故事绝非是一种解释。……正是这一点把我们带到了如此这般的非真理(untruth)。它不是人要变得高尚所必需的东西。……因为我们在这里看到了很多人,他们在遵守自己的 *nomoi*(礼法)和法律时,尽管不知道这些故事,也并不比那些知道这些故事的人更差”(原文为拉英对照)。

至于 *falasifa* 和柏拉图之间另一个原则性的区别,见下文注释。

来，建立一个完美的国家，以及因此而发布一种完美的律法——这种律法必需起到完美国家宪法的作用，这些就是预言的存在理由。其证据即在于那种甚至似乎要把我们所有推论都置于狐疑之地的事实：摩西的预言与其他先知预言之间的区别。的确，如果迈蒙尼德的先知学只以后者为其目标，就像他表面打算的那样，那么人们还有什么理由去假定：无论如何都能在摩西的预言中找到"普通"预言的那种政治特性来呢？对于《迷途指津》第二编第35—38章的读者来说，这个问题不可回避，而迈蒙尼德则在下一章（第39章）做出了答复。他说："谈完了预言的本质，弄清楚了它的真实状态，并说明了我们的导师摩西的预言与其他先知的预言有区别，我们现在就可以说，正是唯有（摩西对预言的）这种认识，才必然会召唤我们走向这种律法"。本章的其他部分，可以概括地说成，摩西之前的先知是在为神圣的立法做准备，摩西之后的先知则保护或巩固这种立法，而摩西（以之为媒介）则完成了这种当时最为完美的立法（亦参 *H. Yesode ha-Torah* IX，2）。摩西，这位众先知的首领，因此比其他先知更是一个政治家：他一个人就已是完美政治共同体的创建者。这就是为什么迈蒙尼德如此清晰、如此三番五次地断言，摩西的预言比其他先知的预言、甚至比祖先们的预言更为优秀的原因。这种断言并非老调重弹：它背叛了一种特定的倾向。在《密西拿托拉书》中，讨论摩西的预言与其他先知区别的那一段，就是基于 *Mishnat R. Eliezer* 中相似的那一段。[1] 在上一段中，在谈到迈蒙尼德的这种思想源泉时，就肯定地说过祖先们的预言，比摩西和其他先知的预言更优秀。迈蒙尼德并没有从这一段中借用什么东西。相反，他的先知学暗含了对那种支配 *Mishnat R. Eliezer* 的观点和原则的批评：迈蒙尼德明确地宣称摩西的预言比祖先们的预言更优秀（尤其参见迈蒙尼德的思想材料中〔*Mishnat R. Eliezer*，Enelow编，纽约1933，页112，20—23〕和迈蒙尼德本人的思想中〔《迷途指津》II. 35，p. 77a，页367〕对"出埃及记"VI. 3的相反阐释）。至于说摩西

---

① 另参 M. Guttmann 的评论，见氏著，*Monatsschrift fur Geschichter und Wissenschaft des Judentums*，1935，页150—151。

预言优于祖先预言的充足理由，迈蒙尼德仅仅稍有提及；但他却毫无保留地说明了这种优越性的“结果”，或毋宁是终极的理由：只有摩西的预言是关于立法的(legislative)。

这就意味着，只有摩西才是柏拉图意义上的哲人—王或法拉比意义上的“元首”。但迈蒙尼德并没有明确地说出这一点：[①]他仅限于指出那些神迹，这些神迹对那些“会理解的人”，对留心的和受过充分教导的人来说，就已足矣。咱们绝不要忘记，迈蒙尼德不会考虑充分地指导那些不懂法拉比，尤其不懂法拉比政治制度方面论文的人，去理解他的《迷途指津》。迈蒙尼德在谈到摩西预言，也就是立法预言时，没有明说理由，这些理由不仅是护教性的、也根本上是哲学的理由：他既不希望、也不能够、亦无任何必要掀起那遮盖《托拉》起源的面纱，揭开完美国家的基础。《托拉》究竟是奇迹还是自然事实，《托拉》是否来自于天界——它一旦被给予了，就“不是在天上”，而是“离你甚近，就在你口中，就在你心里，使你可以遵行”(《申命记》30:12,14)。人的理性所能理解的，不是它的神秘起源——对这种神秘起源的追求要么导致神智学(theosophy)、要么导致伊壁鸠鲁主义，而是它的目的，领会了它的目的，就保证能够尊奉《托拉》。迈蒙尼德以这种观念为思想指导，在解释了摩西的预言，即作为立法的预言与其他所有先知相区别之后，在接下来的一章(第40章)中开始讨论律法的目的和理由这个根本的问题。

为什么需要律法——一般而言的律法且尤其是神法？人天然就是一种政治存在物，只有同其他人联合起来才能活命(《迷途指津》I.72，p.103a，页191)。但人同时又远远不如其他任何一种动物天然就有能力过政治生活。人类的个体差异，比其他物种的个体差异大得

① 在《迷途指津》I.72(p.103*a*，页191)中，出现了一次“元首”(*al-ra'is al-awwal*)这个词，在《迷途指津》II.40(p.86*b*，页383)中出现了两次“法律的首领”(*ra'is al-shari'a*)。

但就法拉比的“伊玛目”概念(《获得幸福》，页43)，可另参迈蒙尼德就摩西而说的话：“……因为他们会摹仿摩西的一言一行，还希望由此而获得今生来世的幸福”。*Shemoneh Perakim*，Wolff编(Leiden：Brill，1903)，页15(见Raymond L. Weiss和Charles Butterworth编《迈蒙尼德伦理学著作》中的“八章集”，New York：Dover，1983，页74)，

多，也就难以理解由人组成的共同体何以可能。法拉比在回答这个问题时指出，恰恰是因为人天然的不平等，结果才使得政治生活得以可能：不平等仅仅是严格说来分等级的秩序的相反一面(《政治制度》，页45—48)。迈蒙尼德走了一条有所不同的路。迈蒙尼德从个体之间的巨大差异，得出结论说，如此不平等、如此不相同的人，只有当他们有一个向导能更正邪恶的极端，要么补其不足，要么损其盈余时，才能生活在一起。这位向导规定出大家都必须不断实行的与同一种统治相一致的行动和道德观念。与邪恶极端的自然差异相反，他在习俗上建立起和谐的合理环境。这位向导建立一套“平等”的律法，执两用中(《迷途指津》II. 40，p. 85a-b，页 381—382 和 II. 39，p. 84b，页 380)。那么，立法者的任务就是以一种绝不变化的单一而恒同的律法，把“极端”削适到一个正义的和同一的环境，而在天性相反的人之间建立起和谐。在相反的天性中，迈蒙尼德引用软硬的对立为例：“一个人刚硬起来，甚至会在盛怒之下杀死自己的孺子，而有的人心肠柔弱，不忍于蝼蚁的暴亡”(《迷途指津》II. 40，p. 85b，页 382)。尽管这只不过是一个例子，但由于是迈蒙尼德举出的唯一例子，也就值得稍加注意。那么，恰恰是刚硬或凶猛与软弱或温柔之间的区别，在柏拉图的政治学中才具有决定性的意义：从天生勇敢者和天生中庸者的相反习性中“织出”一件东西来，就是真正立法者的目标。那些习性没有受过训练，就会蜕化为凶猛或刚硬，就会蜕化成软弱或懦弱；由此，城邦就需要一个监管者，在这两种不和谐的习性中打造出一个和谐的联盟来；[①] 这个目标要么可以在一个正如所统治的城邦中实现，要么可以在一个有合理律法所统治的城邦中得以实现。在后一种情况下，律法必须始终如一，与此相反的是不受控制的快乐，那些快乐绝不雷同，也绝不是与同样的事情相关(《法义》660B-C)。

要真正地“平等”，律法就绝对不能是纯然属人的。人法的意思是

---

① 《理想国》375C 和 410*D*—412*A*；《政治家》306 以下；《法义》773。另参伽达默尔(H. G. Gadamer)：《柏拉图与诗人》(*Plato und die Dichter*, Frankfurt am Main, 1934)，页 18—19；《柏拉图的辩证伦理学与柏拉图哲学的其他研究》(*Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner, 1968。

指那种仅仅旨在身体安康的律法，或者换句话说，是那样一种律法，“无非是要把城邦及其事务安排得井井有条，使之远离不义和对抗”，以便“人们会获得某种想象的幸福，而真正幸福正与各自的立法者的看法相一致”。这一类律法的作者仅仅拥有“想象”的完美性(《迷途指津》II. 40，p. 86b，页 384 和 III. 27，p. 59b，页 510)，他不是哲人，也不可能成为哲人(更不用说先知了)，他是“无知的”：他不知道真正的幸福总是恒常如一的，他追求、也让别人追求各种想象中的幸福。法拉比也谈到过“无知的”统治者，这种人不需要哲学，仅仅靠“经验能力”，靠“感官才能”，来达到他们的目标。[1] 而他们的目标——“无知城邦”的目标——就是想象的幸福：要么是保全身体所必需的东西，要么是财富、快乐、荣誉、胜利抑或自由(另参《模范城邦》，页 61，19—62，20 和《各科举隅》，页 64—65 和 68—69)。真正的幸福在于灵魂的安康，也就是在于所有存在物、尤其是最完美的存在物的尽可能完美的知识，在于上帝和天使；这一点，在法拉比看来是完美城邦的目标，在迈蒙尼德看来是神法的目标。但既然人们只有在获得了“城邦管理得井井有条所得来的身体安康”之后，才能获得真正的幸福，那么“神法的目标就在于两件事情，即灵魂的安康和身体的安康”(《迷途指津》II. 40，p. 86b，页 384 和 III. 27)。迈蒙尼德把那种旨在理智上完满的律法，说成是为一种“神法”，乍一看颇让人惊讶：难道这样一种律法不可能是哲人的作品吗？在柏拉图式的立法者建立其律法的意义上，难道知识不就是其目标吗？但是，请回想一下，柏拉图以“神明”这个词开始了他对律法的讨论——开始了这部对话，而不是其他作品；回想一下，在柏拉图看来，真正的律法不仅瞄着“人的”善，即瞄着身体上的善，而且特别瞄着“神圣的”善，以知识为其首(《法义》631B-D。另参 624A 和 630D-E)。因此迈蒙尼德在把神法的典型特征看作是事实上旨在知识的完美方面，同柏拉图亦步亦趋。

先知—立法者的人格中，集哲人和政治家的基本素质为一体，同

---

① “*Qowwa qarihiyya hissiyya*”。我们在此采用了 Palencia 版，这个版本有 Gerard of Cremona 的拉丁译本为佐证。

时又不可思议地超越于哲人和政治家之上，由这样的先知一立法者所制订的完美的律法（*Al-shari'a alkamila*，《迷途指津》III. 46，页 586），也只有那些也欣然拥有哲人和政治家素质的人——尽管远不那么完美，才能理解和传达："《托拉》的秘密"只能向那种完人吐露，他"在政治制度和思辨科学方面十分完美，同时（而且还拥有）一种天然的洞察力、理智和雄辩能力，以便能把问题表现得可以为人所领悟"。拉比哲人（rabbi-philosopher）所能满足的这些"条件"（《模范城邦》，页 60，14、18 和 59，5；《获得幸福》，页 44），让人想起法拉比所列举的由"元首"来满足的"条件"，① 这些条件本身又来自于柏拉图所说的对哲人王所要求的那些条件。拉比哲人必须至少满足哲人王的某些条件，因为他是立法者（先知）一哲人作品的可靠阐释者，而立法者（先知）一哲人本身又实现了哲人柏拉图唯一要求的事情：神圣的立法。拉比哲人作为立法者一哲人的代表，必须指导那些不能懂得立法者隐微学说的人。如果那些人拒绝臣服于他的指导，就让自己陷于不可原谅之境了。② 至于说拉比哲人必须懂得的"政治制度"，毫无可疑的是，这些政治制度

---

① 《迷途指津》I. 34，p. 41a，页 78："想一想，他们如何通过一册书的内容，规定了个体完美的条件，规定了个体在不同政治制度和思辨科学中的完美性，此外规定了个体要拥有天然的洞察力和理解力，以及一刹那间就能绝佳地表达那些交流观念的天赋。如果所有这些东西都集于某人一身，那就可以把《托拉》的秘密传授给他了"。另参《迷途指津》I. 33，p. 37b，页 72："……他天生就富有理解力、理智和聪慧，即便仅仅是在一刹那间给他轻微的暗示，他也能悟出一个观念"。法拉比特别提到"元首"所要满足的下列条件："他应该天生就擅长于理解。……他应该拥有天生的理解力；他看到一件事情最微弱的迹象，就应该领会到那个迹象的所指。他应该有善于自我表达的天赋"（《模范城邦》，页 59，16—21）。另参《阿尔法拉比论完美城邦》，Richard Walzer 译，Oxford，1985，页 247。

② 《迷途指津》I. 36，p. 44a，页 85。另参《模范城邦》，页 70，1—3 和 70，23。亦参阿维罗伊：《柏拉图〈理想国〉释义》（fol. 182b. col. 1，I. 50—54）。柏拉图并没有说哲人一王要雄辩这个条件。比起柏拉图来说，Falasifa（伊斯兰的哲人们）赋予修辞以更大的意义。在 *falasifa* 看来，先知同时就是哲人和雄辩家（尤其参见阿维罗伊 *aslul-maqal* 各处以及上一条注释）。结果，我们在 *falasifa* 论修辞学的论文中，就会找到某些有趣的对启示律法的评论（比如可参法拉比 *Ihsa al'oloum*，页 26；阿维罗伊：《亚里士多德〈修辞学〉释义》，*Paraphrase de la Rhetorique d'Aristote*，Paris Ms.，Hebrew cod. 1008，fol. 92b 以下）。另参《阿维罗伊对亚里士多德〈论题篇〉、〈修辞学〉和〈诗学〉的三篇短评》（*Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics" "Rhetoric" and "Poetics"*，Charles E. Butterworth 编译，Albany：SUNY Press，1977）和《论题篇》。此外，咱们再想一想诗学与政治学的关系。

就是成文《托拉》和口传《托拉》中所包含的司法规范：因此迈蒙尼德正是从柏拉图式的哲人王观念出发，才达到了哲学上对 *halakha*（神圣律法 sacred Law）研究的正当性辩护。

在法拉比关于柏拉图和亚里士多德的论文中，他概述柏拉图的《理想国》时写到："如果人们与那种国家和城邦公民或者与他们相似的人〔的意见和生活方式〕沆瀣一气，他的生命就不再是人类的生命了。而且如果他应当指望与他们的生活方式相决裂，与他们相隔离，并力图获得完美性，那么他就会过得步履维艰。〔在这种情况下〕要获得他所希望的东西，难于登天。因为必然会有两种命运降临他头上，要么丧命，要么是丧失完美性。因此很显然的是，人们需要另外一个城邦和另外一个国家，不同于那些城邦和国家，还需要活在彼地的彼时。因此柏拉图还得研究'那种'城邦的独特之处。柏拉图以研究何为真正的正义开始，研究真正的正义应该是什么样子，应该怎样运用它。柏拉图在进行这项研究的时候，发现还得研究一般所接受的并在城邦中大行其道的那种正义。……这种城邦就会是那种在引导其公民通向幸福方面不会缺少任何东西的城邦。这时如果应该肯定这种城邦会有'所有'由之可获得幸福的东西，那么对于这种城邦的居民来说，城邦中的君主统治手腕就必定是哲学，哲学家就必定会构成城邦的最高阶层……"（Falaquera，*Reshit hikhma*，David 编，页 76）①。现在，神圣的立法就让对完美城邦的追求变得多余了；而且还由于神法不是赐给城邦而是赐给国家的，因此完美城邦的理念，不得不予以废弃，首先就成为了一个符号（但可参见《以赛亚书》I. 21—26 对"罪大恶极的城"的预言）。我们发现，完美城邦、上帝之城，乃是《迷途指津》第三编第 51 章这个寓言故事的主题。蒙克在他为这一章所加的注释中说："于我很显然的是，这里如同最后几章的其他许多段落一样，迈蒙尼德把理想国家的公民当做了一个模子，法拉比在他的论著《存在物诸法则》（The Principles of Beings，按即《政治制度》）中对理想国家公民做出了描述，……还有伊本·巴贾（Ibn-Badja）在他的《独一的统治》

① 这一段话和马迪编译的内容稍有不同，据马迪本改译——中译注。

(Governance of the Solitary)中所说的那种哲人。……刚才所说的这两部著作,许多特征都来自于柏拉图的《理想国》和亚里士多德的《伦理学》"(《迷途指津》页 438 注释 4)。法拉比在蒙克所提到的那本书中说道:"本性残忍的人不是城邦的居民,他们也永远不能组成一个政治联合体。相反,他们中部分像驯兽,部分像野兽。……在地球上有人居住的极地,要么是遥远的北方,要么是遥远的南方,都可以找到这些人。必须把他们当动物来对待。应该把他们中那些群居的人、且在某种程度上对城邦有用的人,放在一边,奴役他们,并像负重的牲畜那样利用他们。对于那些毫无用处甚或有害的人,应该像对所有其他有害的动物那样对待他们。同样的道理也适用于城邦公民的那些证明有兽性的孩子"(《政治制度》,页 57—58)。[①] 迈蒙尼德再次采用了这种描述;他也谈到那些居住"在城外的人",就像"居住在极北的遥远的突厥人,和居住在极南的黑人,以及我们这片天底下与他们相似的那些人;这些人都被视为非理性的动物;我不把他们放在人类的等级中,因为他们在存在物中所处的等级比人类更低,而又比猿猴更高"(《迷途指津》III. 51, p. 123b,页 618)。但是迈蒙尼德仅仅是在隐喻的意义上,把这些人描述为居住"在城外"的没有政治生活的人(nonpolitical men):这些野蛮人,全无、甚至无能于所有的理智文化,之所以居住"在城外",是因为他们对"城邦"的主宰,也就是对上帝,没有一丁点了解。

然而,对完美城邦的追求——即由神圣立法来解决的柏拉图问题,不可能被犹太人遗忘了。犹太国家是由完美律法所组建起来的,并假定它遵守那种律法,在这个意义上,犹太国家是完美的国家,但它并不奉行这一点(按指柏拉图问题)。这样一来,先知们在耶路撒冷所担的风险,就有如苏格拉底在雅典所担的风险。他们用自己的行动或语言表明了,热爱完美和正义的人必须离开全部居民都是坏人的城邦,去探求一个好人定居的城邦,而且如果他不知道有这样一个城邦,

---

① 这里的译文同纳贾尔和布特沃斯的译文都略有不同,据纳贾尔的英译本略作调整。纳贾尔的译文收入《中世纪政治哲学文选》(见前),布特沃斯的译文即将由芝加哥大学出版社出版——中译注。

或者受到阻挠而不能建立起这样的城邦，那么他必须宁可在沙漠和山洞中流浪，也不愿意和坏人打交道。正如迈蒙尼德所解释的，这种行为方式是犹太人的义务，本身就建立在犹太传统的教诲之上，信靠的是耶利米的一段诗(《耶利米书》9:1)(参 *H. deot* VI，1。另参 *Shemoneh Perakim* IV，Wolff 编，Leiden：Brill，1903，页 10—11，引用了同一首诗。另参法拉比《政治制度》，页 50)。Falaquera 在翻译法拉比对《理想国》的概述时，脑子里想着的就是这一段话。法拉比对《理想国》的概述，描绘了苏格拉底和所有那些身居不义之邦而有追求完美的人的命运(*Reshit hokhma*，页 77)。

但犹太人必须寻找的，不仅仅是好人居住的城邦。犹太国家失去了政治自由，同样也就失去了在充分的意义上实践律法的手段。完美城邦的成员分散在异教徒、偶像崇拜者和“无知的”国家中，柏拉图问题可就面目一新了。人们对弥赛亚的希望提供了那里的答案。弥赛亚就是王；这意味着弥赛亚的等级低于立法者—先知的等级：前者宣布了神法，而国王强迫人们遵守那个律法(另参 *H. melakhim*，XI，4 与《迷途指津》II. 40，p. 85b，页 382)。如此一来，国王—弥赛亚就丝毫不会改变摩西的律法，反而献身于《托拉》的研究，按时成文的和口传《托拉》倾听戒律，强迫犹太人遵守它，因此国王—弥赛亚就会重建囚虏期间无法实行的所有那些规定(*H. melakhim*，XI，1 和 4)。那么，弥赛亚的日子就适合这个世界，而这个世界的自然进程也就不会改变(另参 *H. teshouvah*，IX，2 和 *H. melakhim*，XII，1)。弥赛亚政制的目标，并不是身体的安康或者尘世的幸福。与此相反：弥赛亚不仅是王，同时还的确比所罗门更有智慧，几乎就等于是摩西那样的先知(*H. teshouvah*，IX，2)。弥赛亚集国王和圣人的性质于一身，就会为千秋万代建立起和平，结果人们才能找到从容和悠闲，去侍奉智慧和律法，而不受疾病、战争和饥馑的困扰(*H. teshouvah*，IX，1—2 和 *H. melakhim*，XII，3—4)。这样一来，“认识耶和华的知识要充满遍地”(《以赛亚书》11:9)，而无分知者，还是被弃绝了的庸众：唯当哲人的特权得到充分的认识后，才会变得更好(另参《迷途指津》II. 32，p. 74a，页 362 对《约珥书》2:28 的阐释)。弥赛亚与其他所有先知相区别，就在

于他不实现那些神迹，也不要求他那样做（另参 *H. melakhim*，XI，3 与 *H. Yesode ha-Torah*，X，1—2）。弥赛亚所实现的永久和平，是否就只是知识，即对耶和华的知识，之必然产物（《迷途指津》III. 11）？弥赛亚作为一个哲人王，会为千秋万代建立起“完美的城邦”，城邦的居民会根据各自的能力，而献身于认识耶和华，如是，他就会终结今日困扰各个城邦的那些恶。[①]

三

完美的律法，神性的律法，与人法大相径庭，就在于前者不仅旨在身体的安康，而且更旨在灵魂的安康。这主要在于人有健全的意见，尤其是关于上帝和天使的意见。神法因此指出了这些最重要的意见，引导人们走向灵魂的安康，但仅仅是以一种并不优越于庸众理解力的方式。这就是先知们在人们的提议下，有必要在想象能力方面拥有至高完美性的原因：[②]“想象”就有可能让隐喻性地显白表达真理得以可能，而政治真理本来的和隐微的意义必须对庸众隐藏起来。隐微除了以谜一样的方式而外，人们既不能、也不应讨论那些原则；这不仅是“司法人员”、也是哲人所说的。迈蒙尼德只是提到了其中一个隐微的哲人：柏拉图（《迷途指津》I. 17。另参阿维森纳的相似说法，拙著《哲学与律法》曾引用，页 133 注释 71）。

要把这些原则性的知识交给庸众，而那些原则又是无形的和理智性的东西，就必须把那些原则表达成有形的和可感的东西。不仅仅要

---

① 在诸君眼前这篇文章中，我们不讨论迈蒙尼德对摩西律法的解释与政治哲学之间的重要关系。我们这里仅仅提醒这样的事实，迈蒙尼德为了解释圣经的规定，而两次引用了《尼各马可伦理学》中的段落（《迷途指津》III. 43，p. 96a，页 572 和 III. 49 开头处）。

② 因为预言本质上与立法相联系，而且“立法的德性是人表达那些思辨概念的技艺，庸众凭想象的能力，难以领会那些思辨概念。立法的德性也是产生政治活动的能力，政治活动有益于获得幸福。立法的德性也是关于思辨事务和实践事务的含混说法，对此庸众（仅仅）能含混地理解”。这就是 Falaquera 在 *Reshit hokhma*（David 编，页 30，1，25—27）中所说的一段话，而 *Reshit hokhma* 也许是基于尚未归到法拉比名下的一部作品（见《法拉比的问学录》（*Kitab al-Huruf*），即《亚里士多德〈形而上学〉评注》，阿拉伯文版，马迪编，Beyrouth：Darel-Mashreq，1969）。

用有形东西，而且还要用那些感觉领域中的东西，那些东西在感觉领域的地位，与刚才所说原则在理智领域的地位颇为相似。因此，上帝及其属性，就会用最高贵的感性事物来表达(法拉比:《模范城邦》，页50，9—15)。正是出于这种原因，先知们才用比如说听觉和视觉，也就是用最高贵的感觉，来表达神圣的感觉，而且先知们哪怕在隐喻中也并不把上帝归到触觉上，因为触觉在我们的感觉中，是最下贱的一种(《迷途指津》I.47)。但先知话语的外在意义，有时却不仅仅是一种指示隐微真理的手段；在不少情况下，外在意义本身就有价值：先知有可能用某些话语的隐微意义来传达一种思辨的真理，然而这些话语的外在意义却指出了"对许多事情都有用的智慧，其中就包括人类社会状况的改善"(《迷途指津》I，导论，p.7a，页12)。《迷途指津》第二编第31章中就有这方面的显著例子〔另参 *Rasa'il Ihwan al'Safa*，IV，190〕。于是，在有形的事物中，就有值得用以表达原则的东西，就有一类本身就尤其有用处的东西，也就是政治事务(另参法拉比:《获得幸福》，页41)。政治上的等级制，是宇宙等级制不那么充分可信的对应物。这就是上帝和天子之间的比较为什么那么普遍的原因(《迷途指津》I.46，p.52b，页102—103；另参 I.9 和 III.51 开头处)。不消说，千万不能从字面上理解这种比较：它包含着一种隐微的意义，同时其显白的意义对政治生活又大有用场。神法赋予了神性事务的表达——对政治生活有益——以如此大的价值，结果它(按指"表达")让人不仅相信最重要的思辨真理，而且也相信那些"对政治的良好秩序有必要"的东西。正是在这种方式中，它让人相信神的愤怒和悲悯(《迷途指津》III.28)。这方面最著名的例子，当数摩西所启示的上帝的"十三 *middot*(属性或特征)"：它们并不表示上帝的属性，而是表示最完美的行为方式，最完美的政治家，也就是"城邦的统治者兼先知"，必须把这种方式当做楷模；它们是"统治(最完美)城邦"的基本条件(《迷途指津》I.54)。然而，《迷途指津》所包括的教义政治的统一性和范围，却由构成这部书之主要部分的神意理论扼要表述。

据迈蒙尼德，神法关于神意的教训已概述在这样的主题中了，即，上帝根据人的功过来行赏罚是如此公道，以至于发生在一个人身上所

有那些东西都与他的行为的道德价值完全一致。这个学说与那位“哲学家”，即亚里士多德的学说截然相反，亚里士多德否认神的全知，结果就尤其否认神意。然而，“一直都有哲学家相信我们所相信的东西，即，上帝知道一切事情，无物能藏在他的法眼之外；在亚里士多德之前肯定还有伟人，(Aphrodisias 的)亚历山大在他的论著《论神意》(*De Providentia*)中也提到过那些伟人，但亚历山大却拒绝那些伟人的学说”(《迷途指津》，III. 16，p. 31a，页 463)。据迈蒙尼德所说，在亚里士多德之前，有些哲学家关于神意的学说与《圣经》的学说正相一致，我们就会有兴趣想知道，这些哲学家是谁。由于亚历山大的论著《论神意》已佚，我们也就被限制在迈蒙尼德对这部作品的简洁概述上了。以下就是亚历山大的论旨：哲学家首先因为看到人间事务缺乏秩序，看到好人无好运而坏人却行大运，于是就导致他们解决相信神的全知和神意(另参《迷途指津》III. 16，p. 31a，页 463，而这种推理显然要归在亚历山大《论神意》的名下)。于是哲学家就开始造成这样的分裂：要么上帝对个人的状况一无所知，要么他知道那些状况；如果上帝知道那些状况，就必须承认下列三种情况之一：要么上帝统治着他们，并在那里建立其了完美的秩序，要么上帝不起作用，要么尽管上帝知道那些状况，也有能力为人间引入秩序，而他却疏忽了要这样做，或者是因为鄙夷和轻蔑，或者是因为妒忌。在这三种情况中，有两种不可能归在上帝身上，即，上帝不起作用或他疏忽了他所知道的东西；那么就只剩下第一种情况了，即，上帝以最完美的方式统治着个人的状况。现在，我们发现这样的状况完全不受控制，结果，关于上帝知道个别事物的预设就是错误的了，而第一个分裂的另一部分，即上帝对个别事物一无所知，就是真的了(《迷途指津》III. 16，p. 30a-b，页 461—462)。

这种反对特定神意的说法，当然不是亚历山大的首创。它的踪迹可疑追溯到西塞罗反对廊下派(Stoic)的相似的学园派观点(*De Natura Deorum*，III，39，92)。但更为有趣者，克吕西波(Chrysippus)和廊下派自己却对迈蒙尼德所引用的那些东西，提出了相似的歧见。迈蒙尼德引用那些东西(意在反对学园派和亚历山大)，旨在证明人的事务上有神意(另参西塞罗 *De Divinatione*，I，38. 82—39. 84，与 *De Natu-*

ra Deorum,II,30.77)。因此,迈蒙尼德所概述的那个推理,似乎首先是用来肯定神意的。甚至还必须说,那种推理正是为了这个目的而创制的。柏拉图在《法义》卷十中,对那种虽承认神明存在,却认为神明"蔑视且忽略人的事务"的人,发表了一通"劝诫"。柏拉图开头就说,不义者的好运道就是导致人们在信仰上不虔敬的原因(《法义》899D以下)。然后他证明道,神明关心(人的)小事丝毫不亚于关心(宇宙)大事,就从下列前提入手:(1)上帝知道一切事情,(2)上帝能够既关心大事、也关心小事,(3)上帝如此完美而高尚,他也希望如此去关心大小事情(《法义》902E和901D-E)。正是神的认识、能力和意志之间的这种区别,才足以证明特定的神意,这种特定的神意正是建立在亚历山大所提出的歧见之上,只不过亚历山大旨在拒斥这种信仰,而此前的克吕西波是要证明这种信仰。而且大家在柏拉图的思想中,恰恰还能知道这种歧见的某些暗示(《法义》901B-C和902A)。此外,亚历山大就像柏拉图那样,在着手他的推理时,说那种让人否认特定神意的原因,即在于不义者的好运道,而迈蒙尼德在他自己对神意的解释中也重复了这个说法(《迷途指津》III.19开头)。由于亚历山大曾明确地说过,亚里士多德之前的哲学家相信神的全知,我们就会毫不犹豫得出结论说,迈蒙尼德即便通过其他文献,至少凭着亚历山大的论著《论神意》,是懂得《法义》中的神意学说的。假如亚历山大不曾引用柏拉图的文本,人们也得说,迈蒙尼德在不知道的情况下,重建了〔柏拉图的〕这个文本:把对特定神意的否定刻画为"糟糕且荒谬的意见"(《迷途指津》III.16。另参《法义》903A)的,当然不是亚历山大。但迈蒙尼德不仅了解《法义》的神意学说,甚至还称道过这种学说。在他看来,某些"亚里士多德之前的伟人"关于神意的学说,与神法学说完全一致。既然柏拉图几乎是用与《圣经》相同的语言,来说上帝报复性的正义,那人们还可能有别的什么判断吗(另参《法义》905A-B与《阿摩司书》9:1—3)?我们就不能说柏拉图与先知之间的一致性乃是多余的了,就算柏拉图肯定特定神意的教义,是因为它在政治上有用:一个由法律、而不是哲学家统治的城邦,不可能是完美的,除非在城邦中建立起了这样的信仰,即上帝根据人的行为来行赏罚(另参《法义》663

D-E)。我们不在这上头争辩。但正是在这种意义上，迈蒙尼德接受了《圣经》的教义：尽管他在讨论创世和预言时，认为自己的意见等同于法律的意见，但他在讨论神意时，却清楚地区别了自己的意见和法律的意见(尤其参见《迷途指津》III. 17，p. 34b，页 469，和 III. 23，p. 49b，页 494)。如此一来，迈蒙尼德又再次和柏拉图相一致了。①

到此为止，在《迷途指津》的神学和柏拉图关于"一"的学说之关系上，在《迷途指津》的宇宙论(即对创世的讨论)和《蒂迈欧》的关系上，我们不免就要提出问题了，因为这些问题对理解迈蒙尼德很关键。对这些关系的分析须留待进一步的研究。

---

① 另外，此处还有这一点的直接证据；迈蒙尼德着手他对神意学说讨论时，站在反对亚里士多德学说的立场上宣布："哲学家也同样在这种意义上说话(英译者按，神意会根据人的完美程度，来看顾着每一个个体)。阿布·纳撒尔在为亚里士多德的《尼各马可伦理学》所写评注的导论中，这样表达自己的看法：那种有能力让自己的灵魂从一种德性转变到另一种德性的人，就是柏拉图所说的上天的神意最看顾的那种人"。(《迷途指津》III. 18，pp. 38b—39a，页 476)迈蒙尼德也许在亚里士多德的著作中发现过相似的文献；他无疑是知道这一点的；但他为什么不引用亚里士多德，反而引用了柏拉图和法拉比？

附录三

中世纪政治哲学的历史价值*

拉尔夫·莱纳　穆欣·马迪

如果试着用最简洁的方式并以很过分的简单化为代价，来阐述中世纪政治哲学的主题和问题，也许就会作出如下的断语。中世纪政治哲学，就我们所接触到的现存论文、评论和其他文字记载形式而言，乃是由个人性的众多研究和结论组成，就如同把古典政治学说或等同于、或区别于、或与其特定宗教中的政治学说相协调的穆斯林或犹太人或基督徒作出的尝试一样，依然鲜活如新。或者我们可以说某种更到位的话：中世纪政治哲学是那些生活在特定宗教所规定的社会中的人所作出的尝试，以理解某种异教哲学家的政治学说，与构成其宗教社会的启示性的政治学说之间的种种区别，并尽最大的可能调和这两种政治学说。我们可以暂时（但只能是暂时）不仅略去能划分伊斯兰教和犹太教的深刻差异，以及每一种宗教与基督教的深刻差异，还要略去不同的实际情况 —— 求索哲学的人在这些宗教社会中会明了这

---

* 译自 Ralph Lerner 和 Muhsin Mahdi 编：*Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Free Press, 1963。本文系两位编者为此书写的“导论”，中文标题为译者所拟。

些情况。起眼一看,似乎最突出的要素为这三者所共有:神启宗教;在一个或整体或其最高目的乃是由神启律法所构建的社会中都出现了希腊政治哲学;以及神法的要求和哲学家的政治学说之间的抵牾或冲突。这些就是我们所称为“中世纪政治哲学”这一行当的要素。

现代读者若欲理解那个行当,并进入其精神世界,路途上的障碍究其规模和数量来说,几乎是无以复加的。先且把那些只看到黑暗时代或咬文嚼字中的巧思妙想之类的庸俗观念撇在一边,我们仍须考虑到现代读者典型地背上的智力重负,这样的重负几乎把真正的问题挡在了他们的视野之外。即便颇有脑子的读者也可能会因为其主题的怪诞而把中世纪政治哲学的文献视为浑不可解,亦会出于作者所信奉的宗教而认为与己无干,或因材料非常淆杂难分而觉得〔研究它〕多此一举。我们认为,这样的反应在很大程度上说明了今天人们对中世纪政治哲学的古怪态度(或置之不理)。毫不夸张地说,对现代读者而言,柏拉图或亚里士多德的作品,比起阿奎那的作品——更不用说阿尔法拉比或迈蒙尼德的作品了,似乎更少异国气质,尽管与古典希腊的异教徒相比较,后一组作品既在时间上,也在与一神论宗教的依附关系上,都与今天的读者有着更为接近的关联。为什么是这样一种情形?

刚才所说的那三种反应,实质上是三种典型的现代预判(prejudgment)的产物。首先,我们往往会假定,政治哲学所具有的特殊表达式是我们最熟悉不过的那种:会有那么一本书整个儿或大部分都是在系统探讨政府的形式、法律、正义,以及诸如此类,想一想《利维坦》或《社会契约论》就是了。可以说,我们还不习惯于在作者的著作缝隙中找寻他的政治哲学——尤当他的著作采用了对另一部作品作评注或概要的形式(有时与它所概述的文本比较起来,表面上相当稀奇古怪)时,或者尤当其作品似乎大大地牵涉到启示宗教所提出的宗教问题和教义问题时。一般而言,我们发现很难理解,一个对政治哲学有所贡献的人为什么不直截了当地搞政治哲学。由此导致了不耐烦的判断,即,把大多数中世纪思想家的所作所为,看作不过是为亚里士多德作品中的 i 打上一点、为 t 划上一横而已。于是,这第一种反应建立在如

下的错误看法上：政治哲学具有典型的或常规的表达形式，故而应仅仅从其独创性或其明显的创新性来判断它是不是政治哲学。

其次，我们往往在理性和启示之间划上泾渭分明的界线，然后把中世纪著作家放到这一边或那一边，就把他们草率地料理了。阿维罗伊(Averroes)、阿尔博(Albo)和罗吉尔·培根(Roger Bacon)就站在某个宗教阵营里，或属于某个宗教序列。这个事实本身并不意味着那种让人目不斜视的神学眼罩就适合这些人。更稳妥地说，这些人并不是与启蒙运动的模子丝丝入扣的理性主义者，但他们也不是被其宗教的盲目信仰所牵引的"一无所知"的人。于是，这第二种反应建立在如下的错误观念上：任何一种对宗教律法的信奉，都完全无法摆脱那种律法所发表的基本见解——但愿这只是暂时性的。

其三，我们往往低估了中世纪研究中让人望而生畏的困难。任何方面的夸大其词都会是误导性的。缩小哲学与启示之间的紧张，与放大那种紧张相比，并不是一种恰当理解的通途。尽管虔敬而博学的人已因哲学对他们无话可说而将它拒之门外，尽管同样虔敬的人厌恶哲学，但像阿维森纳、迈蒙尼德以及阿奎那这样高水平的人，竭尽其生命和思想，为自己也为别人，在哲学向神法所提出的问题上去获得某种程度的明晰性。作为聪明人，他们追求智慧；作为政治哲学家，他们追求实践的或政治的智慧。我们已说过，他们的追求并没有因为其宗教社会之一员的身份，而以一种粗陋的方式给排除了或预先限定了。然而，他们对政治智慧的追求，同时也是在宗教社会里开展的。作为具有政治智慧的人，与其说他们乐于去设想种种违章的案件，还不如说他们是有责任心的律师。不过，与律师或法学家不同的是，他们能够从对人最有利的观点批评性地审视他们的章程。无论我们今天会有多容易说：中世纪政治哲学家力图证明神法和哲学的目标在很大程度上是一致的，我们也不应忘记萦绕在他们脑际的那些东西：要搞清楚神法和哲学之间的区别，总是一件困难的而且不少时候还是冒险的事情。于是，这第三种反应是由于对如下事实估计不充分：古典政治哲学在一个已成形的社会里，一开始就具有初来乍到的外国公民的那种地位。

我们在这些理解方面的粗浅障碍上纠缠得太多了，仅仅就因为诸如此类的一般性偏见，堵塞了对中世纪政治哲学要旨哪怕是最不成熟的认识。但如果我们的读者成功地摆脱了未经检验的确定性的支配，他的所作所为只能让他变得更加困惑，而不能指望有清明的理性。他脑子里掠过的第一个想法就是，中世纪政治哲学的主题，与一般所接受的有关那种关键问题的看法并不相符。他也许会为他在基督教文选部分所读到的东西而感到惊讶；也许在看到伊斯兰部分和犹太教部分的一些篇章如何能在政治哲学之下予以理解时，感到不知所措；更有甚者，他会疑惑于这三个伟大的一神论宗教对古典政治哲学的接受或适应，会采取了如此多样的形式，并会问，这是怎样形成的？

无论这些问题会是如何陌生和让人茫然，都有很多理由可说：矢志不渝追寻这些问题定会有所回报。稍一思索就会清楚，所有那些支持文化学和政治制度比较研究的观点，至少也适用于中世纪政治哲学比较研究的许多努力。社会科学家认识到有必要去了解和理解我们自己之外的文化。对人的恰当研究，显然需要超越个我时空界限的能力。自希罗多德时代以降，人们探索不同的和陌生的环境，期望着那种宽阔的视野会给我们提供更真实的景观，并将这种景观当作一个整体纳入社会生活，这就已然远离了他们原先熟悉的环境。宽阔视野在政治哲学研究中同样益处多多，它可以向研习者提供有关人类特有活动的统一性和多样性更具综合性的图景。更不用说如果没有首先用他们自己的语汇研究其他人和其他方式，就得不到那些益处。我们必须以最大的努力像那些人那样看问题——即严肃对待他们所严肃对待的，而不是把随便什么似乎能增进智慧的事后之见强加到他们的思想中，那种事后诸葛亮也许就在我们中间。人们至少可以说，这样的方法论策略最初似乎是恰当的，或者在我们把这种方法论置于一边，而试图在可以找到的证据基础上，判定这些人的思想和方法的价值或毫无价值之前，这样的策略似乎是恰当的。

我们已然断定，支撑一种比较方法的那些论点也适用于中世纪政治哲学的领域。人们也许可以走得更远而认为中世纪政治哲学尤其需要这样一种方法。一般就中世纪研究来说，我们已经学会了拓宽而

不是限制我们的视野。仅举一例必已足矣:中世纪经济史的研究已经显示出这样的优点,即把地中海世界看作了一个整体。在理解货物流通时所必需的东西,在理解观念的流通时,至少同样必要。科学和哲学的古典传统,最早是部分地通过穆斯林而转移到了西欧的犹太人和基督徒那里,这已是常识。这种转移线路的重要性同样存在于中世纪政治哲学里,但对我们理解其关键问题来说无论如何是不够的。原因在于,政治哲学结合了理论与实践,这两者联系得极其紧密。从这个观点来看,哲学家的那种表现方式,本身就变成了一个政治问题,而与特定的政治形势和社会环境相连,这种环境存在于那种活动正得以开展的社会之中。因此,对中世纪政治哲学的任何比较研究,都得考虑到一般所具备的东西(比如,古典政治哲学和启示性一神论宗教的宽泛特征),还要考虑到伊斯兰教、犹太教和基督教这三种宗教社会之间意味深长的具体差别。

我们现在似可概述这种比较研究所产生的优点。对我们来说,要用某种不偏不倚的尺度来看待中世纪世界,那它还是足够陌生的,因为那是一个已从我们的世界中被排除出去了的世界。我们现在处于一个颇佳的时机,去了解那一大堆已经逝去而不再通行的东西。我们正处于一个有利的时机,去回想一下我们所考虑的东西。没有经过充分的反思,我们往往会把它们当作毫不相关的或常常是轻而易举就忽视了的东西,随便抛弃掉了。同时,中世纪世界在某些方面,比澳大利亚(Antipodes)或尤卡坦半岛(Yucatan)都离我们更近。中世纪世界成就了我们的历史与遗产,并仍是其中的一个部分。在我们的世界里,我们依然能够认识到我们与之相共甚众:古典传统、宗教传统以及对科学的兴趣。而且,对于今天还活着的千百万人来说,中世纪世界这个组成部分,不仅仅只是传统或文化遗赠。在这些宗教仍然还是官方宗教的国度里,或者在世俗社会的小团体中,尚可找到很多人,对他们来说,这往昔之物依然还活着。

要说中世纪政治哲学的主题或关键问题,首先要注意的一件事就是,对于所有这三种宗教社会中的人来说,政治哲学既是可能的,也是重要的。他们并不怀疑其事业的可能性:他们相信,从原则上讲,这是

在人类心灵的把握中获得有关政治事务本质的知识。此外，他们还视政治哲学（或政治学，时有此称）为诸政治科学之最高者。在他们眼中，政治哲学的重要性在于它对生活方式和人类社会的意见、或最宽泛意义上的政治生活的广泛理解。任何一种焦虑，即担心现代读者会接受这种对政治哲学可行性与范围的评判，也许暂时都是让人不得不存疑的——如果他要去接近这些人的想法或目的的话。在这方面也很重要的是，要注意到像中世纪思想家所追求的那种政治哲学，并非是关在小房间里的人私下随随便便搞的抽象的思辨练习。中世纪政治哲学家既不是为大街市上的人写作，但也不是为自己而写作。他并不把自己的活动看作是陷进了今天所谓的“政策科学”之中，但他同时也不把自己的活动看作与普通人的政治见解和政治状况的改善毫无关联。不管思辨变得多么“理论性”，它是、且仍然是对政治事务的思辨，如此也就有了一种实践的目的。最后还应注意到，中世纪政治哲学家所关切的是恢复古典学的政治学说，并把那种学说弄得富有意义，或与他们自己的时代息息相关。这种关切常常表现为概要、释义和评论。尽管在古典学说与中世纪政治哲学家的学说合为了一体的范围内，以及那种混合所受影响的方式中，诸宗教社会之间存在着某些显著的差别，但它们对古典学的教导都同样敬重。

政治学关注每一种统治方式，尤其关注最好的统治。考虑到中世纪政治哲学家所讨论的各种统治形式，以及他们由此引入的研究中的各类问题，我们可以把他们的主题大幅度拓宽开来。我们最熟悉的是关于人对人统治的讨论。我们在这里碰到了相当多的各类统治，这既与统治的大小规模之区别相一致，也与人们所尊荣的事物的种类相一致。人对自己统管（即伦理学）和对家政的管理（家政学/经济学）以及对城邦、对国家、或对许多国家或对一个大国的统治之间，可以做出一般性的区分。同样，在其所导向的不同目标或目的方面，也可以对统治的诸政治形式做出区分。不管这些统治方式有多大的区别，它们都是建立在人法、也就是人为的法律基础之上。这些法律的地位是需要研究的，这些法律与其他形式的法律（自然法、神法等等）之间的关系也需要探讨。在基督宗教的社会里，有必要澄清基于人法的统治和基

于神法的统治之间的关系，也即民法和人治（国家或皇帝）与教会法规和神政（教会或教皇）之间的关系。这种研究从对神法（*lex divina*）或宗教律法〔“教法”（*Sharī'a*）或“托拉”（*torah*）〕及其特性的探讨入手。在伊斯兰教和犹太教中，宗教律法之包罗一切的性质，导致了要特别强调律法的意图或传布那种律法的先知的意图。在这种形势下，启示——先知立法者规定某个特定宗教社会的中介——和宗教本身，都成了政治哲学的主要论题。作为个体对自己统管方式的特殊分支，哲学家对自己的统管是最终才可能谈得上的。这以两种方式而表现为中世纪政治哲学的一个主题：哲学家在作为单独的个体的范围内，他与别人的偶然联系受某种自然法的指导；而就其生活在宗教社会之中来说，他受那个社会的律法引导。在这种情形之下，哲学在宗教社会中的地位以及哲学家自身的活动，就成了中世纪政治哲学关键问题的组成部分。

并非所有这些论题都是政治哲学独有的领域，可以与政治思想区别开来。我们几乎不可能找到中世纪政治思想的某篇文本，该文本却没有表现出对这样一些问题的关切，以及没有在某种程度上理解这些问题的努力。这些主题的大部分都出现在了中世纪政治性的文学作品中，但并非所有那些文学作品都能够以同样水平的洞察和权威，来清楚表述和讨论这些主题。法律研究就是一例。有为数众多的法学家和律师每天都在搞这种研究，但很显然（今天的程度并不比中世纪时代为弱），由于这些人是法学家和律师，他们最多能够弄清法律的根本法则，并尝试带着将之运用到特定案例中去的眼光来阐释或重释。但他们并不具备这样的能力，提出并思考处在法律根底的大问题。作为法学家和律师，他们也不能够反思实践科学之间的关系。因此，对这些问题来说，我们必须把只够应付大多数实践目的的处理方式，与真正综合性的处理方式区分开来。在中世纪时代，这样一种综合性的处理方式，即在最高和最有条理的形式中探究政治事务的原则，乃是两个不同学科的关键问题：政治哲学和政治神学。对中世纪政治思想的任何研究，都以清醒地意识到这两个学科的差别，和理解其复杂的关系为前提条件。

政治哲学是哲学的一支。正如哲学是对智慧或普遍而综合知识的热爱和追求,政治哲学同样是对人类的所有事情或政治事务的本性或原则的热爱与追求。正如哲学试图理解整体、整体的各部分以及这些部分在整体中的地位,政治哲学同样试图理解政治生活的原则、这些原则的相互关系,以及政治事务与其他事情的关系。政治神学是神学固有的一个部分。〔我们在这里所说的神学的含义与亚里士多德的看法不同,他把神学看作是对神圣事物的探究,以区别于神话作家、诗人和立法者对神圣事物的解释和祖先留下来的传统。中世纪的人自己就把自然神学与神圣神学(sacred theology)区别开了。自然神学是对神圣事物的研究,这些研究限定在了人的心灵无需借助任何启示就能理解的范围内。这种神学属于形而上学,并包含了形而上学的最高论题。在当前语境中所谈论的神学,我们指的是神圣神学,也就是神启的基础上探究神圣事物,如此,神启的最高原则对人类孤零零的心灵来说,就是不可理解的了。〕作为神圣神学的一个部分,政治神学所阐明的是神启的政治事务,或者是在神启的基础上对政治事务的研究。

这两种综合性的处理方式,就它们的关键问题来说,都是"政治性的"。但由于每一方都声称代表了对政治事务的综合性解释,就在它们之间产生了冲突的可能,以及相应地就需要规定并建立起这两者之间的恰当关系。每一个中世纪政治哲学家都在某一点上必须面对这个问题:他必须把政治哲学与政治神学区分开来,又不得不把这两种活动联系起来。大量没有结果的妥协就来了,但两种特殊的方法有着至高无上的重要性。其中之一就是紧跟所有中世纪政治哲学家中的佼佼者。

一种方法就是在政治哲学的框架内思考政治神学。这在所有穆斯林政治哲学家那里,是一种占统治地位的方式。迈蒙尼德在尊奉他们的政治学说时,用的就是这种方式。而且这种方式在"基督教西方"所谓的"拉丁阿维罗伊主义"中,也是一个重要方面。下述方法可证明这种方式的正当性。政治神学的原则来自于特定的启示和神法,政治神学只能接受而不能质疑这些原则。另一方面,对政治事务的综合性研究,是一种刨根问底的探索,它不能想当然地接受这些原则。它必

须拓展自己的视域，并追问有关立法者意图的问题，以及追问那些除了通过探究人类的目的、人在整体中的地位以及政治事务的本质，就根本无法回答的问题。如果没有进一步的研究，就算接受神法对此给出的答案，也无法回答这些问题。因为在〔大写的〕“立法者”的立法活动中，也能给出这些答案。“立法者”就是要通过这些信仰，建立一个特定的宗教社会，他认为这些信仰对宗教社会中的那些人来说最为有益。这无法排除另外的可能性，即那建立在这些信仰之上的政治学说，的确就是最好的政治哲学学说。但在研究之前，却不能冠以如此美誉。而且如果这不是循环论证，那么它就必须从人类孤零零的心灵能够理解的原则为开端。不管这种研究的结果是什么，政治哲学必须尝试着用有关一切神法基本特性的知识，来代替某种特定神法的信奉者所持的信仰。类似地，对建立在某种特定神法基础上的政治事务的研究，也必须代之以有关政治事务本质的知识，和所有种类法律的本质的知识。假定可能会有这样的知识，或至少可能有〔作为问题的〕基本政治问题的知识，政治哲学就成了一种比政治神学更高级的和更具综合性的学问。它探究被政治神学作为无可争议的出发点来接受的那些事情。更一般地说，政治神学的原则是特定宗教群体的基本原则。这些基本原则为了那个团体的利益而开启，形成其基本信仰。与此相异，政治哲学无关乎或不受缚于任何特定的宗教群体或非宗教群体。如果说政治神学探入了特定宗教群体的根基或原则，政治哲学则研究这些原则和根基，以试着探入到所有群体的根基之根基。这样的研究不能以任何原则或根基——如信条或无可争议的信仰，为前提条件。政治神学之隶属于政治哲学，并未减少对前者的需要，或者并未降低它作为政治学科和实践学科的重要性。对于追随它的特定宗教社会来说，它既是必需的，又是有益的——尽管对其他宗教社会毫无用处，它们并不共享或接受这些信仰。每一神启的政治学说，都需要给予认同、澄清、阐释和捍卫。这是政治神学家的明确职责。而政治哲学家本人也许会、通常也的确参与上述活动，这样的活动是他在自己所属的宗教社会里，作为一名教师、改革者等等身份所参与政治活动和实践活动的固有部分。不过，这两种人的区别是确定不移的，政

治神学从属于政治哲学，也是确定不移的。（在《中世纪政治哲学》中所收录的大量文章中，中世纪政治哲学家或以政治哲学家的身份、或以政治神学家的身份，或兼有两种身份，来处理他们启示性律法中的政治学说。要理解这些文章，读者诸君需要随时提醒自己，这两种方法的特性，以及政治神学在协助阐明启示性的律法中所具有的实践意义。）

另一种方法是在政治神学的框架内思考政治哲学。这种方式本身并不仰仗哲学原理。它采取了很多种形式，以伊斯兰教、犹太教和基督教中各种各样的神学家和神学派别为其代表。比如说，这种方式可以建立在纯粹实践的动机之上。对于这种宗教社会中的成员来说，最重要的事情就是按照神法所规定的方式过日子。其他一切事情，包括一切外来的或世俗的科学，要么根本就不该去求索，要么也只能在促进信仰生活和德性生活的必要范围内求索。因为我们的神法已经给我们提供了过日子所需的一切，既为今生也为来世提供了能增进我们的幸福所需要的一切，政治哲学就变得尤为多余。只有在这里才可以看出来，惟当政治哲学能以某种方式对该目的有所贡献，才应该得到承认。不管怎样，其贡献的意义实属有限，而且它的地位也显然是从属性的。从实践的观点来看，这种地位即便是可以理解的，也没有恰当地应付政治哲学所提出的如前所述的那些问题。

一个远为恰当的方法，可能就是努力在政治哲学自身的基础上对待神学。就如同哲学一样，神学也被想象为一种综合性的理论科学和实践科学。政治神学被想象成比政治哲学更为综合的科学，它比政治哲学看得更远、看得更深。在这种意义下，政治神学在基于启示和神法的知识之外，并不以研究我们是否需要政治哲学为开端。而毋宁说，它在政治哲学所提供（或能提供）的知识之外，以追问我们是否需要一种比政治哲学所提供或所能提供的更高级的知识为开端。单纯信奉启示或神法的人，不会提出这个问题。对他来说，信念或信仰意味着他确信或肯定：追随神法和信仰所定的戒律，乃是唯一能得救的道路，因此其他任何法律和任何形式的知识对该目的来说，都是不够的。而且，他还不为法律、甚至神法的多样性所困扰，因为他相信这其

他种种要么是错误的，要么是不彻底的。不过，单纯的信仰者持有我们所说的政治神学的两个基本要素：他必需尊奉自己〔民族〕的神法，而不是别的；他的神法超越于仅仅属于人的学问的所有戒律。在这三种宗教社会里，仍然还有某些神学家支持这些信念，而单纯的信仰者则是通过政治神学这一门学问，毫不怀疑地接受这些信念。这样一门学问的发展，需要在基于启示原则的政治学说——那是无助的人类心灵根本无法理解的——与人类无助的心灵能够理解的那种启示性的政治学说之间，做出本质性的区分。后者由于种种原因，需要向该宗教社会的所有成员阐述。政治神学家把启示性的学说，看作是他从其必然结果中所推导出来的原则。因为他能了解那些比政治哲学家所能理解的最高原则还更高的原则，他在推导过程中就发展出了一种综合性的政治学说。他会把政治哲学家的学说包容在内。但由于他是一种更高知识的拥有者，他就有权吸收他认为合适的那些更低级(即政治哲学)的知识，吸收他判断为能与更高的(即神圣的)政治学说相协调，或能支持或能增进更高政治学说的那些知识。他在这样做的时候，同样不考虑他是否是在所有方面限制了(还不要说破坏了)政治哲学家的学说。其实恰恰相反。他在选择或更正政治哲学家的学说、或拒绝其某些部分时，他认为是在改进它和超越它。他是在把这些学说放进它恰当所属的更为宽阔的语境中去，他是把更高眼界的好处赋予了这些学说，使之能够更清楚地看到和判断其原则的真理性，包括其实践功能和实践目标。这种把政治哲学放到神学框架中的方式，在基督教世界里获得了最详尽的表达。不仅在教父时代(即基督徒首次不得不用异教哲学来表述其信仰的时代)如此，而且在托马斯·阿奎那的著作中也是如此。阿奎那坚决主张区分哲学的领域和圣教的领域，表现出对某些早期基督教神学家的背离，那些神学家试图把哲学合并或吸收到“唯一的智慧”(one wisdom)中去。托马斯的大量学说，都是要致力于明确神学和哲学的不同领域。当阿奎那评论《尼各马可伦理学》和《政治学》时，他的确是在自然理性所能知的范围内谈论政治事务。但托马斯的社会学说超出了对亚里士多德的评论，而包括了他对教会的看法，详见他的神学著作以及《论君道》(On Kingship)这篇论

文。换言之,托马斯的社会学说既不完整,也不够清楚——除非人们考虑到了人的世俗目标与人的超自然目标之间的区分,并且还考虑到阿奎那让前者从属于后者,此评价或可不同。前一种目标可以通过世俗社会和凡间的王而达到,后者则必须通过教会和教士的安排。在阿奎那眼中构成了基督教社会的这种〔从属〕关系,若在神学框架之外就无法得到恰当的处理。

我们现在可以概括这两种各不相同的研究政治事务的方法。第一种方法基于如下的立场,认为单凭哲学就能对最高原则做出综合解释,以及单凭它就能够阐明对政治事务的理解。其中包括神法中的政治学说,而且这种学说在政治哲学中占有崇高的地位。第二种方法所据的立场是,最高的政治学说包含在神学家所信奉的启示或神法中。只有那种关于启示或神法的学问(也就是把启示或神法当作其前提的神学),才能够充分地阐明对包括政治哲学在内的所有政治事务的理解,政治哲学在政治神学中占有崇高的但却是从属的地位。

这两种方法,及其不同的组合形式,为所有这三种宗教社会中的人在研究政治事务时所尊奉。在任何特定的社会中,一种方式对另一种方式占有主导地位,都是需要解释的,尽管只有在具体事例的本质中,这种解释才能够具有暂时性的和暗示性的意义。我们将试着通过思考神学和法学在基督教、伊斯兰教和犹太教中的相应地位,勾勒出解释的轮廓。广而言之,神学在基督教里是至高无上的学问。基督教社会不是单由一种广泛规定每一种见解和行为的神法所建构,而毋宁是由一种神圣的学说所构建而成的。这种学说的监护者是使徒的传人、僧侣集团和神学家,而不是法学家。在伊斯兰教里,包罗一切的律法以及对它的研究才是至高无上的。神学占据着显著的(尽管也是从属的)地位。犹太教同伊斯兰教一样,是由综合性的启示律法所构成。那种律法,以及法学家对它的阐释、发挥和运用的活动,乃是至高无上的。神学似乎并不具有重要的、甚至是明确的地位。在宗教社会中,神学和法学相应的显赫性的巨大区别,似乎已让政治哲学所器重的方法、其关键问题的界定以及它将占据的地位显得非常重要。

基督教开始废止"旧法"(Old Law),而代之以"新法"(New Law)

或“天恩法”(Law of Grace)。这种“新法”在《摩西五经》(Pentateuch)的意义上,并不是一种综合性的律法。它的组成部分中并无作为公民的人的私人生活和公共生活的规则。《新约》中没有一丁点关于罪罚的法规。“新法”尊重而非取代恺撒所立的民法和公法。后者独立地发展起来,并像以前那样继续制约着人们的政治生活和社会生活。当然,恺撒的法律做了某些变化:例如,规定罗马宗教敬拜仪式和形式、并抑制其他宗教教士的旧法被废止了,而且,与基督教不相一致的新法也被取代了。然后,还对民法和公法进行了约束,使之不妨碍基督教美德的通行。结果就发展出了一种双重的法律体系——教会法和民法,伊斯兰教和犹太教就没有类似的法律。一般而言,基督教的神法,比起《古兰经》以及在一个更为广阔的范围内比犹太教的《圣经》来说,更大程度上引向了超政治的、彼岸世界的目标。中世纪的基督教没有对应于伊斯兰教的 faqīhs(律法学家)或犹太教的《塔木德》专家(talmudist)的专职人员,基督教神学家的任务是确定最初启示的经文,以之为一组前提,从中推导出一系列更为详尽的规则。所有这一切都没有或不必太多地关注异教徒传来的外国学问。比前述特征甚至更重要的,是基督神学接受有效的制度性支撑的方式。这种神学在与所谓天主教教会的紧密关系中得到了发展。在基督教公会议里,教会马上就获得了权威和有效的手段,通过公会议,教会就可以明确规定信条,并对其正确的解释做出有约束力的决定。到 13 世纪时,也就是到“拉丁西方”觉得受到了新来的伊斯兰教学说和犹太教学说的冲击,和新发现的亚里士多德著作的冲击时,这种制度差不多已有千年之久。随着政治哲学的兴起,又产生了要明确它和现存传统神学关系的需要。(传统神学存在于对《新约》里的基督教教义的研究中,存在于基督教公会议的决议中,存在于彼得·朗巴德[1]的《箴言集》(Book of Sentences)中,存在于奥古斯丁和其他基督教教父的某些著作中,还存在于西塞罗、普罗提诺、阿尔法拉比、阿维森纳以及其他很多人所

---

① Peter Lombard(1100—1160),意大利神学家、巴黎主教,编纂有标准神学教材《教父名言集》4 卷——中译注。

写的作品的那些要素中，它们已被吸收到了传统神学里。）根据新近获知的学说，这些人已对这种神学的改革做了大量的尝试。政治哲学对基督教社会的渗入，就提出了这样的问题：神学的哪种改良版本才是正确的。

另一方面，在伊斯兰教和犹太教里，古典政治哲学的渗入引出了大不相同的问题。在那里，首要的问题在于这些新的舶来学问是否为宗教律法所允许或禁止。这与其说是一个神学问题，不如说是一个法学问题。法学家，也只有法学家，才能做出决定，而且那样的决定还会采取司法裁决的形式。在伊斯兰教和犹太教里，对那种律法进行裁决，很可能就允许了人们去搞所有这些学问，并允许以各种方式把它们相互整合为一体。伊斯兰教和犹太教也很可能不理会持各种主张的人就其观点所作的相互争辩，如果他们在争辩中不曾否认或抵触那种律法所规定的信仰和生活方式，正如法学家明确规定了的。此外，在伊斯兰教和犹太教，都没有一种教会建制能够有此权威：判定对律法所规定的信仰的解释，哪些才是正确的。这些区别具有深远意义的后果，可以在这个极端例子中找到：阿维罗伊可以向宗教法庭出示“哲学”与“神学”(Philosophy vs. Theology)相对立的事实，并要求判决，他的要旨是：神学是律法的敌人，而且律法需要对某些教义作真正科学的、也就是哲学的解释。在基督教内，某些阿维罗伊主义者似乎已沿着这些思路设想过对传统神学的改革。他们希望基督教教会抛弃神学和哲学间的辩论，不去判决这两者恰当关系的各种冲突性解释。然而教会拒绝撤去这种辩论。某些主教利用自己的权威决定着学校的课程，继而谴责那些更值得注意的改革传统神学的企图。总而言之，有些改版了的神学得到了认同，其他的则遭到了谴责，还有一些则听之任之。有时一种版本逐渐为教会本身所认同，其他对抗性的版本由于从来没有予以翻新，也就没能进入基督教思想的主流中。与此相反，在伊斯兰教和犹太教里，法学家对于某种神学派别、哲学派别或某种解释的个人喜好，却找不到制度性的渠道，以把这种喜好宣布为正确的普遍教义，也无法通过这种渠道而谴责他的对手，或者把对手当作超出了正统的界限而予以迫害。他们没有任何手段来建立一种普

遍的或永久的教义。

我们现在可以总结神学和法学的相应地位，从政治哲学的“要义”(content)来审视其意义。基督教社会里教会法和民法的分离，使得民法成为了法学家的天下。它同样也可以成为政治哲学家的领地，政治哲学家会提出诸如“什么是自然法？什么是属人的法？什么是普遍的善？”之类的问题。换言之，政治哲学家能够反思民法的基础，而并不必然要触及神法和神圣的教义。主动或被动限制于这些问题之内的政治哲学，可以被吸纳进政治神学中，政治神学进一步超越政治哲学，而去研究神法和神圣的教义。在没有这种独立民法的地方，如伊斯兰教和犹太教，政治哲学就没有这样一种人法的有限领域，可以把政治哲学限定于其中。如果政治哲学要反思什么法律，那也只能是唯一的(the)律法。政治哲学只好研究独一无二的综合性神法的基础，这种神法预先就霸占了可能为人法留下的位置。所以，当政治哲学投身于法律的研究时，就不可避免地被引导着去研究启示(或那种律法的源泉)、预言(或借以启示出律法的中介)，以及作为统治对象的宗教群体(或由这样的律法所组织起来的政治社会)。

我们所说的一切都不应解释成这样的意思：托马斯主义的综合是基督教中已然过时的结论，或者，阿维罗伊的综合在伊斯兰教和犹太教的结论中已经成为往事。我们所概述的伊斯兰教、犹太教和基督教神法本质中的根本区别，以及神学和法学在这些社会相应地位的本质区别，本身并不使这种方式或那种方式成为必不可少的。人们“如何”调和启示性学说和政治哲学家的学说之间相互抵触的主张，甚至成了更为根本的问题。人是否要被引领到超越于人的理性所能把握的目标上去，人是否注定要追求那与人的自然能力虽不相称却凌驾于人的自然能力之上的目标？穆斯林、犹太人和基督徒在解释他们的启示，欲以回答这个问题时，都以同样的方式对它们做了划分。两种解释(我们姑且称之为哲学的和神学的)在每一种社会里都找得到狂热而有力的支持者。我们已经搞清楚了，只有在中世纪基督教的制度里，才可能把其中对启示的解释，转换成基督教的学说，并且用权威来把另一种解释当成信仰的对立面而予以谴责。伊斯兰教采取了另一个

极端，即两种解释有可能同时得到追求和提倡。由于有这样的区别，伊斯兰教和犹太教中那些喜欢用哲学解释启示的人，全部都是律法的坚定支持者，并全力维护律法的权威，这也许决非偶然。同时，他们的基督教同行却发展出了一种反对教权主义的趋势。像马塞留(Marsilius)之类的人，反对教皇拥有充分的权力，反对教皇规定信条的权威，还尤其反对他们声称拥有强迫世间任何人的强制性权力(也就是给予现世的痛苦和惩罚)，以满足福音律法(evangelical Law)的要求，更不要说还可以对它做出特殊的解释。无论这种反教权主义更为宽泛的政治含义究竟为何物，它都是哲学的政治学的当然组成部分，它的目标是要在基督教社会中消除对启示进行哲学解释的实践障碍。在这方面，某些所谓的拉丁阿维罗伊主义者及其伊斯兰教和犹太教的同行，都有着共同的目标，尽管他们的方法显然各不相同。

与神法的性质及其神学和法学在这三个社会中相应地位的这些区别相伴而行的是，在中世纪时代出现了两种区别相当大的古典政治传统。这个事实在如下情况下才有意义，即惟当人们严肃对待了中世纪政治哲学家充分意识到了的事实：必须从异教哲学家那里把政治哲学接过来。中世纪政治哲学家并不自称是在对中世纪政治生活的直接反思的基础上，就单独发展出了自己的学说，而对早前的习俗和传统未加任何考虑。他们对自己社会政治生活的分析，以及所使用的那些词汇，大部分都是借自于古典政治哲学。中世纪政治哲学家在这方面的情形，与他们之前的罗马人以及之后的现代人完全相似。如果他们为古典政治传统的构架增加了、或修正了或彻底改变了什么，无非就是说他们第一次转向了那种传统。可以说，这种古典传统是他们所有人都戴着的一副眼镜，他们透过这副眼镜来看待政治生活。据我们对古典政治哲学的根本合理性或终极价值的评判，我们可以认为，这副眼镜可以让他们更清楚地看到政治生活的本质，否则这副眼镜就扭曲了他们的视线。但事实上仍然没有哪个中世纪政治哲学家，在着手研究政治事务时，不直接地或间接地用上那种古典传统。

对中世纪政治哲学家来说，并非所有的古典政治著作都现成可用，或者都利用过。尽管穆斯林政治哲学家不时提到亚里士多德《政

治学》之名，而且偶尔也引用一点，但他们谁也没有对那本书写过评论。到了 12 世纪晚期，阿维罗伊都还在说他无法搞到一册《政治学》。而且，整个拉丁政治哲学传统，包括异教的和基督教的，都没有翻译成阿拉伯文，对穆斯林来说还仍然是无法理解的。反而，他们经常使用的主要的古典政治著作，却是柏拉图的作品，以及“东希腊的柏拉图式的”(Eastern Hellenistic Platonic)传统著作。从 10 世纪以降，穆斯林就知道了柏拉图的《理想国》和《法义》。阿尔法拉比对两部书都写过评论。阿维森纳把柏拉图的《法义》看作是预言和神法方面奠基性的哲学著作。而且身为亚里士多德的评注者的阿维罗伊，都还写过对柏拉图《理想国》的评论，却没有写过对亚里士多德《政治学》的评论。然而，柏拉图似乎绝不仅仅是由这些评论所解读的著作的作者，他的政治哲学主宰着整个伊斯兰政治哲学传统的方法，也主宰着犹太政治哲学的方法——犹太政治哲学还接触过阿拉伯哲理文学。

拉丁基督教和犹太政治哲学接触拉丁哲理文学的情形，在某种程度上略有不同。其中，柏拉图的《理想国》和《法义》在整个中世纪时期都付阙如，直到文艺复兴才把它们翻译过来。这些著作的阿拉伯文评注也没有翻译成拉丁文。(阿维罗伊的《理想国》是在 16 世纪从希伯莱文版本译成了拉丁文。)另一方面，亚里士多德的《政治学》于 13 世纪时翻译过来了，而且在一代人的时间之内，至少就有七篇文字评注它〔包括大阿尔伯特(Albert the Great)、阿奎那、奥弗涅的彼得(Peter of Auvergne)和布拉邦的西格尔(Siger of Brabant)的评注〕。亚里士多德的《政治学》，而非柏拉图的《理想国》和《法义》，才是拉丁基督教传统的政治哲学的奠基性著作。此外，基督徒还接触过罗马异教政治哲学家的作品，尤其是西塞罗的。人们可以在这种联系中注意到基督教政治哲学的一个特征：对自然发问的浓厚兴趣——这本来是罗马政治传统的特点，而这在伊斯兰政治哲学里却看不到(在跟随它的犹太作品中也看不到)。

能够搞到阿拉伯文献和拉丁文献的中世纪读者，对古典传统的这种区别是很清楚的。似乎同样清楚的是，这种区别在某种程度上与前面所讨论的关于看待政治哲学方式的那些区别，是相联系着的。与系

统阐述其关键问题中的区别，和它与政治神学关系的区别，也是有联系的。结果，伊斯兰政治哲学和犹太政治哲学采取了特殊的形式，而犹太政治哲学大体上分裂成了“犹太一阿拉伯”和“犹太一拉丁”两枝。还搞不清楚的是，柏拉图的《理想国》和《法义》，以及亚里士多德的《政治学》，它们的出现或阙如（情况也许就是如此），是否出于纯属偶然的原因。是不是由于阿拉伯人能够搞到柏拉图的政治著作，就给伊斯兰政治哲学打上了明白无误的柏拉图式的特征？或者，是否由于需要研究伊斯兰教的神法、启示、预言等等，就把这些伊斯兰哲学家引向了柏拉图，而反过来又证明了柏拉图的著作在他们探讨这些伊斯兰政治问题的努力中，乃是相关的和有益的？相似地，是不是因为拉丁世界能够搞到亚里士多德的《政治学》，就使得拉丁传统把政治哲学看作是对人法和世俗统治的限制？或者，是否由于民法的存在，以及民法明确的和有限的运作范围，就把这些基督教哲学家引向了亚里士多德的《政治学》，书中认为政治事务是相对有限的和相对独立的研究领域，并且在书中并没有把神法和法律的神圣起源当作政治主题来讨论？尽管我们无意于低估偶然性在手稿传承中的作用，我们也会注意到下面顺便提到的事实。有一些与环境相关的强有力的证据，表明亚里士多德的《政治学》被译成了阿拉伯文，至少从他们对《政治学》、《尼各马可伦理学》和亚里士多德其他著作的引用中，可以肯定穆斯林知道亚里士多德的政治学说。再一次可见，到13世纪的某个时候，拉丁世界的人手上既没有柏拉图的《理想国》或《法义》，也没有亚里士多德的《政治学》。这些书在他们能够翻译以前，先得去找一找。《政治学》的第一个拉丁译本，似乎是在大阿尔伯特或阿奎那的要求下翻译出来的。最后，一方面，伊斯兰世界实际存在着的政治生活，与柏拉图所讨论的问题之间有着密切的联系；另一方面，基督教世界实际存在着的政治生活，与亚里士多德《政治学》所开出的道路之间也有着密切的关系。无论这该怎样去理解，但如果到此为止，那就会是误导性的。这三种宗教社会共同分享着古典传统的大部分和重要部分。还有另一个亚里士多德，即写了《工具篇》、《物理学》、《形而上学》和《尼各马可伦理学》的亚里士多德。这些著作在区分理论科学和实践科学方面，

为所有这三种宗教社会提供了共同的基础。所有这三种宗教社会的政治哲学家就如同是一个人,都坚持理论对实践的优先性,都把人的终极目的看作是对神圣事物、而不仅仅是人类事物的研究和沉思。

对中世纪政治哲学的主题和问题来说,没有任何一种一般性的阐释——无论多么详尽——能够对中世纪政治哲学家著作的丰富性、多样性和(风格与思想上的)精妙性,做出充分的说明。如同所有伟大的作品一样,这些著作都须直接面对。读者诸君必须做好准备,要让写下了这些著作的手,把我们牵引到陌生而又奇妙的土地上。紧跟着他们,以他们的所见,来看待他们所奉献出的伟大的政治哲学主题,倾听他们讲述这些宗教群体的信仰和生活方式。这些中世纪政治哲学家仍然是我们最好的指南针,以帮助我们理解什么才是重要的,什么是中世纪政治生活中还在延续着的。他们所接触过的这些方面,就好像还实际存在着,而不是历史的故纸堆。他们浸润其间,是我们永远不可能指望得上的。而且他们还是能干而又聪慧的法官,他们在观察这些宗教群体时,把同情心和理解力与一定程度的冷静研究融为了一体,这是他们的现代对手难以匹敌的。现代研究中世纪政治学的人,如果没有邂逅这些著作,就无法指望能充分认识他们的问题。

然而,如果读者没有意识到横亘在我们与这些作者之间的鸿沟,以及我们同他们共有的许多要素,那么这种邂逅也不会有什么成效。从那些共有的要素说起,我们首先必须记住,"宗教改革"仅限于基督教社会之内,而且即便在基督教社会内,改革也不是普遍的或广泛的:并不是每一个人或每件事都被改变了。今天的伊斯兰教、犹太教以及基督教还有许多人和许多团体,对他们来说,本书所表现出来的政治学说,仍然是古典形式下的真正的学说。也就是说,它们不仅保存了这些宗教所规定的信仰和社会方式,而且还把其政治学说的中世纪式的系统阐述,看作要么是令人信服的阐述,要么是宝贵的遗产,对它的重新发现,乃是在政治哲学中取得进一步成就的前提条件。但即使在人们反叛政治哲学的中世纪传统、并冒险涉足崭新的思想方式的地方,他们也仍然保留了它的要素。大家只需要想一想,从阿奎那经胡克(Hooker)发展到洛克的那种自然法学说,在一大群现代政治哲学家

那里仍然具有核心的地位。仍还保存着的，不仅仅是通常与所谓“拉丁阿维罗伊主义”相联系着的那一点点学说。这些学说的重要性，在于它们直接就是马基雅维利政治哲学的背景，并且对所有受马基雅维利影响的现代政治哲学家来说，也就具有了间接的意义。

当然，中世纪政治哲学中还有其他许多要素遭到了压制，尽管不是绝对如此，或者不是在一种令人满意的或决定性的意义上。在这些受压制的要素中，也许最重要的就是主张理论知识优于实践知识的那种学说。中世纪思想家坚持认为，人的最高目的主要在于沉思，而不是行动，同时也没有在任何意义上贬低行动和必然性的伟大意义，也没有降低一般人、特别是哲学家去过一种有德行的生活的意义。对理论的废黜，乃是一种根本性的变化，以某种方式从总体上为现代政治哲学打下了烙印。我们在对伊本・图费利(Ibn Tufayl)的《雅赞的儿子哈伊》(Hayy the Son of Yaqzan)①与笛福(Daniel Defoe)的《鲁宾逊漂流记》(Robinson Crusoe)的比较中，就可看到它最富戏剧性的例证。伊本・图斐利的故事在 17 世纪晚期的英国是家喻户晓的，而笛福很可能是把它作为了自己故事的蓝本。伊本・图斐利笔下的主人公，深信有改良芸芸众生的必要，并愿意对他的同胞尽一份责任，从荒岛回来的余生中成天在沉思神明。相对比之下，笛福笔下的主人公回到了英国，安逸地享受着他那个时代的物质文明。要捍卫这样的学说，即人的目的主要在于享受物质文明，或者舒适地保命养生，就会把中世纪政治哲学家看成是凡俗的、太凡俗的人(human，all too human)。但要他们在这种学说中看到特别虔敬的东西，那是有困难的，撇开这一点，他们就会觉得对中世纪政治哲学家的那种看法是不合理的。

对理论知识的废黜乃是现代政治哲学的一个方面，这还没有得到普遍的认识或承认：现代政治哲学不仅以反叛中世纪传统的面貌出现，而且(并尤其)反叛了政治哲学的古典传统，那是中世纪时代在柏

---

① 此书中译本名为《哈义・本・叶格赞的故事》(王复、陆孝修译，商务印书馆 1999 年)。“哈义・本・叶格赞”是一个杜撰的人名。在阿拉伯语中，“哈义”意为“活生生的”，“叶格赞”意为“觉醒者”，字面意思就是“觉醒者的儿子哈义”。另参法赫里《伊斯兰哲学史》，陈中耀译，上海外语教育出版社 1992 年，页 290 注释 3——中译注。

拉图和亚里士多德的著作中发现的。我们总是认识不到这样的事实，即中世纪政治哲学证明了古典传统伟大的生命力，并且为“古典政治哲学纯属希腊人的事情”这一假设，提供了最具毁灭性的反证。这个时代似乎最不顺遂了：启示宗教崛起后，因其接收到了上帝亲自直接发布的、或通过他选定的信使而得到的真言，就宣称自己拥有特权。为什么还要把重要性附着在那曾经思考过上帝的异教徒身上呢？上帝不是人和最好的政治秩序的终极目标么？古典政治哲学仍然坚持自己的主张，它能够为研究这些宗教主张的真理性，甚至是研究宗教的启示、预言和神法的真理性，提供最好的（如果不是唯一的）方法。每一个愿意追求这些问题的真理性的人，都得倾听它、接受它，并且更让人稀奇的是，还要从它那里学会如何研究属神的和属人的事情、如何改进他所在社会的信仰和生活方式，并且作为研究者，又将如何举止才能既有助于社会的普遍利益，又对自己的利益有好处。

相比之下，与古典政治哲学的决裂，逐渐导致现代政治哲学简单对待、且过分简单对待哲学或科学与社会之关系的复杂性：首先是使知识所追求的眼界变得狭窄（尽管在其狭窄了的眼界内，研究材料有了大幅度的膨胀）；其次降低了政治生活所追求的目标；最后削弱了行动的可能性，结果社会生活中的人公然强调了生活的低级要素对更高要素的因果决定关系。现代政治哲学在急于摆脱中世纪的教条主义时，表现出欲代之以新型教条主义的倾向，而其科学性的主张无法彻底掩盖它的教条主义基础，或者无法彻底隐藏其有害的实际后果。今天，我们正逐步意识到，对中世纪政治神学的反叛，实际上并不能给现代政治哲学带来自由。它只是导致了用新的政治神学来代替旧的政治神学。我们现代人愿意接受这个事实，它关涉到了几乎整个现代传统，甚至关涉到当代所有思想流派，惟有当代科学性的社会科学不在此例。但我们却拒绝考虑这样的可能性：现代政治哲学失败的原因以及我们对它的失望，也许更多地不是由于它对中世纪政治神学的反叛，而是对古典政治哲学的反叛。中世纪政治哲学可以教给我们很多东西，但其最显著的教导也许就在于，古典政治哲学既有理论上的也有实践上的潜在价值，让野蛮的时代变得更有人性，并救人于黑暗的牢笼。

图书在版编目（CIP）数据

柏拉图的哲学 / 阿尔法拉比（Al farabi）著，程志敏译
—上海：华东师范大学出版社，2005.11
ISBN 7-5617-4505-2
I.柏… II. ①阿…②程… III. 柏拉图（前 427~前 347）—哲学思想—研究 IV. B502.232
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 133547 号



上海六点文化传播有限公司
企划人 倪为国

从书主编 / 刘小枫
特约编辑 / 六 点
装帧设计 / 闫志杰 刘佳景
美术编辑 / 吴正亚

西方传统 经典与解释
柏拉图的哲学
阿尔法拉比 著
程志敏 译

统　　筹 / 许 静 储德天
责任编辑 / 审校部编辑工作组
责任制作 / 李 瑾
出版发行 / 华东师范大学出版社
上海市中山北路 3663 号（200062）
http://www.ecnupress.com
电话：021-62865537 传真：021-62860410
印　　刷 / 商务印书馆上海印刷股份有限公司
版　　次 / 2006 年 1 月第 1 版
印　　次 / 2006 年 1 月第 1 次
开　　本 / 636 × 939 1/16
字　　数 / 200 千字
印　　张 / 16
书　　号 / ISBN 7-5617-4505-2/K・255
定　　价 / 29.80 元
出 版 人 / 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题，请寄回本社市场部或者联系电话 021-62865537)